

PROKLA 182

Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft

Religion, Politik und Ökonomie

Stephan Lanz

Religiöser metropolitaner Mainstream. Zum gegenwärtigen Verhältnis zwischen Stadt, Religion und Neoliberalismus

Ingar Solty

Markt-Religion. Die Genealogie neoliberaler Religiosität in den USA

Sascha Radl

Der Aufstieg von Ansar Allah im Jemen. Zwischen Kapitalismus, Patronage und Marginalisierung

Andreas Wiebel

Ein Elefant auf Abwegen. Indiens fundamentaler Politikwechsel unter Narendra Modi

Katharina Götsch

Irans Außenpolitik zwischen Religion und Macht

Andreas Arndt

Kapitalismus als Religion?

Sarah Bormann

Hardware – Hard Work. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Rolle von NGOs am Beispiel von unternehmenszentrierten Kampagnen in der ITK-Industrie

Peter Wahl

Was ist wirklich dran an der deutschen Führungsrolle in der EU?

Mario Candeias

Die verbindende Partei im Praxis-Test. Eine Diskussion mit Dario Azzellini

PROKLA 182 · Religion, Politik und Ökonomie

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT



PROKLA

Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft

Heft 182 – 46. Jahrgang 2016, Nr. 1

Die PROKLA wird herausgegeben von der »Vereinigung zur Kritik der politischen Ökonomie e.V.«, die jährlich in ihrer Vollversammlung die Redaktion der Zeitschrift wählt.

Redaktion: *Alex Demirović, Julia Dück, Jakob Graf, Michael Heinrich, Henrik Leubn, Thomas Sablowski, Stefan Schmalz, Dorothea Schmidt, Etienne Schneider, Mariana Schütt, Sandra Sieron, Ingo Stützle* (geschäftsführend, presserechtlich verantwortlich), *Markus Wissen*.

Redaktionsbeirat: *Ulf Kadrizke, Martin Kronauer, Stephan Lessenich, Margit Mayer, Sabine Nuss, Urs Müller-Plantenberg, Christoph Scherrer, Rudi Schmidt, Wolfgang Schöller, Günter Thien, Gudrun Trautwein-Kalms*.

In der Zeitschrift PROKLA werden seit 1971 Themen aus den Bereichen der Politischen Ökonomie, der Politik, Sozialgeschichte und Soziologie bearbeitet. Im Zentrum stehen dabei gesellschaftliche Machtverhältnisse, Polarisierungen im internationalen System und das gesellschaftliche Naturverhältnis. Die Hefte werden jeweils nach thematischen Schwerpunkten zusammengestellt.

Der Inhalt der letzten Hefte ist auf den letzten Seiten aufgelistet. Die Schwerpunkte der nächsten Nummern (siehe auch die Call for Papers unter www.prokla.de) sind:

PROKLA 183	Juni 2016	Ökonomie der Flucht und der Migration
PROKLA 184	September 2016	Die Neuordnung der Energieversorgung
PROKLA 185	Dezember 2016	Ausnahmestand

Die Redaktion lädt zur Einsendung von Manuskripten ein. Eine Haftung kann nicht übernommen werden. Die Beiträge sollten einen Umfang von maximal 48.000 Zeichen (inklusive Leerzeichen, Fußnoten und Literaturliste, amerikanische Zitierweise) haben. Ein Merkblatt zur formalen Gestaltung der Artikel kann von unserer Website www.prokla.de heruntergeladen werden. Manuskripte bitte stets als word- oder rtf-Dateien an redaktion@prokla.de einsenden.

Die PROKLA erscheint regelmäßig mit vier Nummern im Jahr mit einem Gesamtumfang von mindestens 640 Seiten. Jedes Heft kostet im Jahresabonnement 9,50 €, im Einzelverkauf 14 €. Abonnements erhalten Sie über eine Buchhandlung oder über den Verlag (Postkarte im Innern des Hefts). Wenn Sie über den Verlag abonnieren, erhalten Sie von einer Versandbuchhandlung, die mit dem Verlag kooperiert, eine Vorausrechnung für die nächsten Hefte (38,- € plus Porto). Nach Bezahlung erhalten Sie die Hefte jeweils nach Erscheinen sofort zugesandt.

Postanschrift: PROKLA-Redaktion, Postfach 100 529, D-10565 Berlin

E-Mail: redaktion@prokla.de; Internet: <http://www.prokla.de>

Verlagsadresse: Verlag Westfälisches Dampfboot, Hafenweg 26a, 48155 Münster, Telefon 0251 / 390048-0, FAX 0251 / 390 048 50,

E-Mail: info@dampfboot-verlag.de Internet: <http://www.dampfboot-verlag.de>

Vertrieb an Einzelkunden: Germinal GmbH, Siemensstr. 16, D-35463 Fernwald, Tel.: +49-(0)641 / 41 700, E-Mail: bestellservice@germinal.de

Vertrieb an Institutionen/Buchhandlungen: Prolit Verlagsauslieferung, Siemensstr. 16 D-35463 Fernwald, Tel.: +49-(0)641 / 943 93 33, Fax: +49-(0)641 / 943 93 39; E-Mail: R.Eckert@prolit.de

© 2016 Verlag Westfälisches Dampfboot. Alle Rechte, auch das der Übersetzung vorbehalten. Druck und Bindung: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz.

Dieser Ausgabe liegen Prospekte des „Informationszentrum Dritte Welt“, des „VSA: Verlag Hamburg GmbH“ sowie des „Verlag Westfälisches Dampfboot“ bei.

ISSN 0342-8176

ISBN 978-3-89691-382-1

PROKLA 182

Religion, Politik und Ökonomie

<i>PROKLA-Redaktion</i> : Editorial	2
<i>Stephan Lanz</i> : Religiöser metropolitaner Mainstream. Zum gegenwärtigen Verhältnis zwischen Stadt, Religion und Neoliberalismus ...	15
<i>Ingar Solty</i> : Markt-Religion. Die Genealogie neoliberaler Religiosität in den USA	35
<i>Sascha Radl</i> : Der Aufstieg von Ansar Allah im Jemen. Zwischen Kapitalismus, Patronage und Marginalisierung	57
<i>Andreas Wiebel</i> : Ein Elefant auf Abwegen. Indiens fundamentaler Politikwechsel unter Narendra Modi	75
<i>Katharina Götsch</i> : Irans Außenpolitik zwischen Religion und Macht	95
<i>Andreas Arndt</i> : Kapitalismus als Religion?	113

Außerhalb des Schwerpunkts

<i>Sarah Bormann</i> : Hardware – Hard Work. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Rolle von NGOs am Beispiel von unternehmenszentrierten Kampagnen in der ITK-Industrie	121
--	-----

Einsprüche

<i>Peter Wahl</i> : Was ist wirklich dran an der deutschen Führungsrolle in der EU?	145
<i>Mario Candeias</i> : Die verbindende Partei im Praxis-Test. Eine Diskussion mit Dario Azzellini (PROKLA 181/2015)	153
<i>Summaries</i>	167
<i>Zu den AutorInnen</i>	169

Editorial: Religion, Politik und Ökonomie

Huntington is back again! Vor mehr als zwei Jahrzehnten prägte Samuel Huntington – zunächst als Frage, dann als Behauptung – die Formel vom *Clash of Civilizations*, der dem Westen, nachdem ihm der Kommunismus der realsozialistischen Länder abhanden gekommen war, neue Feindbilder benannte. 1993 veröffentlichte er in der Zeitschrift *Foreign Affairs* den Aufsatz „The Clash of Civilizations?“ und 1996 folgte die Monographie *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, die zu einem internationalen Bestseller wurde. In einer deutschen Kurzfassung des Aufsatzes führte Huntington seine zentralen Gedanken aus: „Meine These ist, daß die grundlegende Ursache von Konflikten in dieser neuen Welt nicht ideologischer oder wirtschaftlicher Natur sein wird. Der wichtigste Grund für die Konflikte wird kulturell bestimmt sein. Nationalstaaten werden zwar die mächtigsten Akteure auf dem Globus bleiben, die grundsätzlichen Auseinandersetzungen der Weltpolitik aber werden zwischen Nationen und Gruppierungen aus unterschiedlichen Kulturen auftreten. Der Zusammenprall der Zivilisationen (*civilizations*) wird die Weltpolitik beherrschen ...“ Diese Kulturen definierten sich „sowohl durch gemeinsame objektive Elemente – wie Sprache, Geschichte, Religion, Gebräuche, Institutionen – wie durch das subjektive Selbstverständnis der Menschen, die in ihr leben.“ Die Anzahl der „großen“ Kulturen, die weitgehend

mit geografischen Räumen gleichgesetzt wurden, bezifferte Huntington mit „sieben oder acht ... die westliche, die konfuzianische, die japanische, die islamische, die hinduistische, die slawisch-orthodoxe, die lateinamerikanische und möglicherweise die afrikanische Kultur.“ Zum Zusammenprall dieser unterschiedlichen Kulturen müsse es „nach dem Ende der ideologischen Spaltung Europas“ kommen, denn nun tauche „die kulturelle Teilung Europas zwischen westlichem Christentum einerseits und orthodoxem Christentum und Islam andererseits wieder auf.“ Die „zentrale Achse der zukünftigen Weltpolitik“ würde Huntington zufolge „aller Wahrscheinlichkeit nach, um den Ausdruck eines Politikers aus Singapur, Kishore Mahbubani, aufzugreifen, der Konflikt zwischen den ‘Westen und dem Rest’, also die Antwort nichtwestlicher Kulturen auf Macht und Werte des Westens sein.“ (Alle Zitate aus Huntington 1993)

Diese Anrufung gemeinsamer westlicher Werte passte gut in eine Zeit, in der in vielen Ländern ein mehr oder weniger starker Abbau sozialstaatlicher Einrichtungen und wirtschaftspolitischer Regulierungen auf der Tagesordnung stand. Statt drastisch zunehmende wirtschaftliche und soziale Ungleichheiten zu benennen, griffen maßgebliche PolitikerInnen und PublizistInnen zu dem rhetorischen Rettungsanker des ethnischen und religiösen „Wir“. Demnach ging es nicht um

explodierende Manager-Boni oder die wachsende Konzentration von Vermögen bei den obersten fünf Prozent der Bevölkerung, denen immer mehr *working poor* und sonstige Arme gegenüberstanden, sondern um ganz andere Trennungslinien: um die „Fremden“ im eigenen Land, die sich angeblich allesamt in „Parallelgesellschaften“ abschotteten. Gern wurde, insbesondere in Deutschland, die Rede von einer traditionellen „christlich-jüdischen Wertegemeinschaft“ im Munde geführt und dabei ein bemerkenswert lückenhaftes Geschichtsverständnis offenbar, bei dem Jahrhunderte der antisemitischen Verfolgungen bis hin zum Holocaust einfach ausgeblendet wurden. So brachte etwa der bayerische Ministerpräsident Horst Seehofer (CSU) 2010 die „christlich-jüdische Leitkultur“ gegen angebliche Islamisierung und kulturelle Überfremdung in Anschlag und goss damit Öl ins Feuer der seinerzeit anhaltenden Sarrazin-Debatte (siehe auch den Beitrag von Daniel Keil zu Pegida und zur Aktualisierung des Völkischen in PROKLA 180/2015).

Zwar entlarvten kritische Intellektuelle schnell die perfide Logik der Argumentation: „Zuerst beschwören Politiker eine Wertegemeinschaft, die religiös und kulturell so fugendicht geschlossen wird (‘christlich-jüdisch’), dass Andersgläubige darin von vornherein keinen Platz finden können. In einem zweiten Schritt wird die homogene ‘Wertegemeinschaft’ dann so lange mit den bürgerlichen Grundrechten zu einer unauflöslichen Einheit verschmolzen, bis der elementare Unterschied zwischen *Verfassungsnormen* und *kulturellen Werten* unkenntlich wird“, so schrieb etwa Thomas Assheuer in *Die Zeit* und schloss sich damit einem Argument von Ulrich K. Preuß an (Assheuer 2010; kursiv durch die Verfasser). Doch für viele hatte sich die These vom Krieg gegen die

Werte „des Westens“ vor allem mit den Anschlägen vom 11. September 2001 in New York bestätigt. Die US-Regierung hatte unmittelbar danach den *War on Terror* ausgerufen, und erklärte damals zwar ausdrücklich, es handele sich um einen Kampf gegen Al Qaida, also gegen „den Terror“, nicht aber um den Krieg gegen eine Religion. Doch in der öffentlichen Diskussion wurde „der Terrorismus“ immer häufiger mit „dem Islam“ als solchem gleichgesetzt. Huntington selbst sprach sich im Übrigen dagegen aus, die Attacke auf das World Trade Center als Kulturkampf zu interpretieren und warnte eindringlich vor dem von der Regierung George W. Bush ab 2003 losgetretenen Irakkrieg (siehe auch den Beitrag von Robert Brenner in PROKLA 149/2007). Was bis dahin vor allem als Trennungslinie innerhalb der nationalen Gesellschaften diagnostiziert worden war, wiederholte sich nun also auf der internationalen Ebene: „Wir“ gegen „die Anderen“. Und „die Anderen“ wurden immer mehr mit AnhängerInnen des Islam gleichgesetzt.

Allerdings stießen Huntingtons ursprüngliche Thesen inzwischen auch auf weitverbreitete Kritik: Sein Verständnis von Kulturen, Zivilisationen und Räumen sei eher beliebig und die Begriffe seien zum Teil austauschbar bzw. unklar voneinander abgegrenzt; er unterstelle dabei Blöcke, die in sich homogen und weitestgehend unveränderbar gedacht sind, insofern sei sein Ansatz ahistorisch und essentialistisch. Wegweisend sind in diesem Zusammenhang bis heute die Arbeiten zu Okzidentalismus und Neorassismus von Theoretikern wie Edward Said, Stuart Hall und Étienne Balibar.

Eine Untersuchung der Bertelsmann-Stiftung von 2006 kam zu dem Schluss, in 119 untersuchten Ländern könne man keinen „Kampf der Kulturen“ feststellen,

vielmehr seien in den letzten Jahren die wesentlichen Ursachen für politische Gewalt „Armut, ethnische Spaltung, Staatsschwäche, internationale Faktoren und Mängel des politischen Systems“ (Croissant/Hartmann 2006). Selbst die FAZ sprach in einem Artikel anlässlich Huntingtons Tod im Jahr 2008 vom „Primat des Politischen“ und monierte, es ließe sich „in jedem soziologischen Proseminar, in jeder Eckkneipe lernen, dass Konflikte in den seltensten Fällen genuin ethnischer oder religiöser Natur sind, sondern eine soziale Motivation haben. Der Mensch lebt eben nicht in Werten allein, als hingen sie lose an einem Ideenhimmel.“ (Geyer 2008)

Huntingtons apokalyptische Thesen in der Nachfolge von Oswald Spengler und Arnold Toynbee schienen über die Jahre somit bei einem großen Teil der Publizistik an Strahlkraft eingebüßt zu haben. Doch dies änderte sich spätestens nach den Pariser Attentaten gegen die Redaktion von Charlie Hebdo und einen jüdischen Supermarkt im Januar 2015. Es war der frühere Präsident Nicolas Sarkozy, der Huntingtons Slogan vom „Kampf der Kulturen“ wieder aufnahm, wofür er von französischen SozialistInnen damals noch geschmäht wurde – kurz darauf bediente sich Premierminister Manuel Valls jedoch genau dieser Terminologie. Wurde unmittelbar nach den Attentaten ein vorgeblicher „Charlie-Geist“ der Versöhnlichkeit, Brüderlichkeit und des republikanischen Zusammenstehens hochgehalten, so erklärte Valls im Juni 2015 in einem Radio-Interview: „Es handelt sich hier nicht um einen Krieg zwischen dem Okzident und dem Islam, sondern um einen Krieg der Werte, die die unsrigen sind und die wir mit anderen auch außerhalb von Europa

teilen.“ Dieser Krieg finde „auch im Herzen des Islam statt, und zwar zwischen der einen Seite, die humanistische Werte vertritt, und der anderen, dem obskurantischen und totalitären Islam, der uns seine Vorstellung von Gesellschaft aufzwingen will“ (Biseau 2015; Übersetzung: D.S.). Doch die Unterscheidung zwischen dem humanistischen und dem obskurantistischen Islam blieb letzten Endes nicht mehr als ein Lippenbekenntnis und in der politischen Praxis folgenlos. Denn die französische Regierung führt tatsächlich Krieg, im Äußeren seit September 2015 mit Luftangriffen gegen den sogenannten Islamischen Staat (IS) in Syrien, im Inneren mit polizeilichen Mitteln gegen die Jugendlichen in den Banlieues (siehe dazu auch den Beitrag von Martin Kronauer in PROKLA 149/2007).

Wenn die jugendlichen Attentäter, meist Franzosen mit migrantischen Wurzeln, ihre Attacken mit dem Ruf „Allahu Akbar“ begleiten, werden sie stets als islamistisch etikettiert, doch haben SozialwissenschaftlerInnen wiederholt darauf hingewiesen, wie wenig sie mit dieser Religion überhaupt zu tun haben. Der Politologe Olivier Roy beschreibt sie als Angehörige einer Generation, die angesichts ihrer langjährigen Marginalisierung und Perspektivlosigkeit in der französischen Gesellschaft revoltieren – eine Revolte um der Revolte willen. Sie hätten keinerlei politische Ziele, ihre Kenntnis des Islam sei rudimentär, ihre Verbindung zur islamischen Gemeinschaft äußerst lose, und sie hätten sich kaum jemals an deren Riten beteiligt. Ihr Ziel sei die einmalige Selbstermächtigung, die ihnen der Salafismus anbietet: „Sie töten so wie die Massenmörder in Amerika oder Breivik in Norwegen, kalt und ruhig. Der Nihilismus und der Hochmut sind eng miteinander verbunden ... Es geht hier nicht um die

Radikalisierung des Islam, sondern um die Islamisierung der Radikalität.“ (Roy 2015; Übersetzung: D.S.) Ähnlich lautet die Diagnose von Dominique Moisi in einem Interview: „Mehrere Studien zeigen, dass die jungen Jihadisten den Islam kaum kennen; sie interessiert einzig die Gewalt. Sie sind näher bei Clockwork Orange als beim Islam.“ (*Der Standard*, 7.1.2016)

Unbeantwortet bleibt freilich in beiden Interpretationen die Frage, warum die JihadistInnen in Frankreich und anderswo nicht sozialrevolutionär auftreten oder warum sich ganz allgemein GlaubenskriegerInnen aller Weltreligionen überhaupt religiös radikalieren, anstatt politisch das Ziel einer grundlegenden Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu verfolgen, unter denen sie entwürdigt und geknechtet werden. Warum wollen sie selbst knechten, warum sind sie bereit, anstatt Solidarität mit den Schwachen zu praktizieren, beliebige und ihnen unbekannte Menschen zu quälen und zu ermorden, Frauen zu drangsalieren, Akte kultureller Barbarei zu praktizieren und sich den Wissensfortschritten zu verschließen? Dies hat auch mit der Schwäche der Linken in Frankreich und in anderen Ländern zu tun.

Derweil setzt die französische Regierung ihre bereits unter Sarkozy eingeschlagene Linie des „Kärcherns“ fort, also der desolaten Situation der Jugendlichen in den Vorstädten nach wie vor einzig mit Repression zu begegnen und die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Hintergründe ihrer extremen Entfremdung und Ausgrenzung zu verleugnen. Auch in Deutschland fanden sich beredte Wiedergängerinnen Huntingtons wie Necla Kelek und Seyran Ateş, die durch Talkshows und Feuilletons tourten und dort nach wie vor als vorgeblich besonders authentische Expertinnen gern gesehen werden. Zwangsverheiratungen, Ehrenmorde oder gewalttätige Jugendliche

sind für sie allgemeine und typische Merkmale „des“ Islam, was ihnen die Frage nach den gesellschaftlichen Hintergründen derartiger Exzesse erspart, genauso wenig wie sie Debatten und Aktivitäten innerhalb der islamischen Community, die solche Verhaltensweisen deutlich verurteilt und gegen sie angeht, zur Kenntnis nehmen. Wie Birgit Rommelspacher zeigt, hat die Popularität des Kulturalismus praktische Konsequenzen. Forschungen zum Rechts-Extremismus konzentrieren sich stets auf deutsche Jugendliche und deren soziales Umfeld, während türkische Jugendliche, die etwa im Dunstkreis der faschistischen Grauen Wölfe agieren, einzig im Zusammenhang mit ihrer Religion gesehen werden. Daraus folgt: „Für rechtsextreme deutsche Jugendliche werden psychosoziale Beratungskonzepte entwickelt und pädagogische Jugendprogramme ausgelegt, während in Bezug auf die Radikalisierung muslimischer Jugendlicher die Bekämpfung des Islam oder gar die Ausweisung der Jugendlichen aus Deutschland gefordert wird.“ (Rommelspacher 2009: 445)

Es hat von anderer Seite zahlreiche Bemühungen gegeben, zwischen verschiedenen Spielarten des Islam zu differenzieren, und selbst die 2007 veröffentlichte Studie des Bundesinnenministeriums *Muslimen in Deutschland* unterscheidet zwischen orthodoxen, fundamental orientierten, radikalen und säkularen Richtungen. Im Übrigen kommt die Studie auch zu dem Ergebnis, 94 Prozent der befragten Muslime lehnten Gewalt ab, außerdem gebe es keinen Zusammenhang zwischen dem Grad der Religiosität und der Befürwortung von Gewalt (Rommelspacher 2009: 443, 446). Dennoch hat das Bild einer durchweg Gewalt legitimierenden Religion massiv an Boden gewonnen. Was zunächst ein plattes Erklärungsmuster von RechtspopulistInnen zu sein schien, findet nun auch bei

Intellektuellen, die sich als AufklärerInnen verstehen, zunehmend Anklang. Der „Kampf der Kulturen“ trägt seither immer stärker religiöse Züge. Wenn der Ägypter Hamed Abdel Samad wortreich vertritt, Islam und Faschismus seien von Grund auf wesensverwandt (2014), stößt diese These in vielen Medien und in einer breiten Öffentlichkeit auf große Resonanz, da sie eine einfache Erklärung für das Vordringen und die mörderischen Praktiken des IS im Nordirak anbietet. Als arabisch-deutscher Intellektueller scheint Samad dabei über den Verdacht des antimuslimischen Rassismus erhaben und wurde trotz – oder gerade wegen? – seiner islamkritischen Positionen im Jahr 2011 von Bundesinnenminister Thomas de Maizière als Teilnehmer in die 2. Deutsche Islamkonferenz berufen. Wie viele andere AutorInnen auch geht er darüber hinweg, dass etwa der Begriff *Jihad* innerhalb der islamischen Welt durchaus unterschiedlich und widersprüchlich interpretiert wird – die Bandbreite reicht von der legitimen Gewalt gegen Ungläubige bis zum individuellen inneren Kampf um den richtigen Glauben. Dazu kommt, dass häufig mit zweierlei Maß gemessen wird. Die Brutalitäten des sunnitisch orientierten IS gelten westlichen PolitikerInnen als islamistisch, während die seit Jahrzehnten ähnlich menschenverachtende Politik der am Wahhabismus orientierten saudi-arabischen Regierung nur vorübergehend und fallweise Aufsehen erregt und Kritik herausfordert. Neben Peitschenhieben und Amputationen gehört eine wachsende Zahl von Todesurteilen zum Strafrepertoire des Regimes. So wurden nach Recherchen von Amnesty International 2015 bis zum November nicht weniger als 152 Menschen hingerichtet, meist durch Kreuzigung oder öffentliche Enthauptung, und Anfang Januar 2016 gab es an einem einzigen Tag 47 Tötungen. Doch das Land gilt der

westlichen Politik als „Stabilitätsanker“ in der Region, wird daher seit Jahrzehnten hofiert und stetig mit Waffen, unter anderem aus den USA und Deutschland, beliefert.

Auf internationaler Ebene ist die Vorstellung, es gebe einen einzigen, in sich homogenen Islam, mindestens ebenso irrig wie auf der nationalen Ebene, zerfällt er doch in eine kaum zu übersehende Zahl von Richtungen und Gruppierungen. In vielen Ländern tolerieren sich diese gegenseitig und pflegen auch mit anderen, etwa christlichen Gemeinschaften gute und enge Kontakte. Tatsächlich berufen sich alle monotheistischen Religionen auf den gleichen Gott, und das Gebot der Nächstenliebe ist ihnen allesamt eingeschrieben. In seiner Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Oktober 2015 hat Navid Kermani am Beispiel des katholischen Klosters Mar Musa in Syrien eindrucksvoll beschrieben, wie daraus gesellschaftliche Praxis werden kann. In diesem Kloster trafen sich von jeher nicht nur Christen aus aller Welt, sondern es wurden selbstverständlich auch Muslime eingeladen und aufgenommen, ob sie in Not waren oder nicht. Als Pater Jacques, der dem Kloster vorstand, zusammen mit anderen Mitgliedern des Klosters von IS-Kämpfern entführt wurde, waren es Muslime aus den Dörfern der Nachbarschaft, die sich unter Einsatz ihres Lebens für seine Befreiung einsetzten, die ihnen schließlich auch gelang (Kermani 2015). Das Beispiel steht für eine Vielzahl historischer und gegenwärtiger Erfahrungen, dass Religionen mit verschiedenen Werthorizonten sich keineswegs immer bekämpfen müssen, sondern relativ friedlich koexistieren können. Dies war etwa der Fall in

Andalusien zwischen dem 8. und dem 14. Jahrhundert, als ChristInnen, Juden und Jüdinnen sowie MuslimInnen mit- und nebeneinander lebten und arbeiteten, selbst wenn die Religionen keineswegs in allem gleichberechtigt waren. In heutiger Zeit gibt es ebenfalls Beispiele derartiger Koexistenzen, etwa von Juden und Jüdinnen sowie MuslimInnen in Marokko oder von Buddhismus und Shintoismus in Japan. Am Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die bis heute lebendige ökumenische Bewegung für die Zusammenarbeit christlicher Kirchen ins Leben gerufen, und in Berlin ist seit 2014 das Projekt *House of One* im Entstehen: ein Bet- und Lehrhaus, unter dessen gemeinsamem Dach sich eine Kirche, eine Synagoge und eine Moschee befinden sollen.

Dennoch zeigt die Geschichte auch, dass nahezu jede Religion extrem autoritäre Züge und Alleinvertretungsansprüche entwickeln kann, jede von ihnen vor dem Hintergrund sozialer und politischer Spannungen ein „Wir“ anrufen kann, das es gegen die einer anderen Religion Angehörigen zu verteidigen gilt, und zwar mit allen zu Gebote stehenden Mitteln. In seinem Roman *Judas* lässt Amos Oz einen pensionierten Jerusalemer Gymnasialleiter die entsprechenden historischen Erfahrungen zugespitzt so formulieren: „Das Judentum und das Christentum und auch der Islam predigen den Nektar des Mitleids nur so lange, wie sie selbst über keine Fesseln, keine Macht, keine Folterkeller und keine Galgen verfügen.“ (Oz 2015: 77)

Wenn es zu Glaubenskriegen zwischen KatholikInnen und ProtestantInnen kam, ging es jedoch nie allein um Religion, sondern stets auch um politische Interessen, so etwa Ende des 16. Jahrhunderts beim Aufstand der protestantischen Fürsten unter Führung von Moritz von Sachsen gegen den katholischen Kaiser Karl V, bei dem

die Fürsten für ihre Freiheit und der Kaiser für seine unangefochtene Macht kämpften. Ähnlich verhält es sich mit den jahrzehntelangen blutigen Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Nordirland, bei denen auf der einen Seite diejenigen standen, die bäuerlicher Herkunft, relativ arm und katholisch waren, auf der anderen Seite diejenigen, die von der Industrie lebten, relativ wohlhabend und protestantisch waren.

Das Ineinandergreifen von politischen und religiösen Motiven ist also alles andere als neu, die Beliebtheit des Kulturparadigmas führt derzeit jedoch dazu, dass gerade, wenn es um den Islam geht, gesellschaftliche Bedingungen weitgehend ausgeblendet werden und die Religion als treibendes Motiv in den Vordergrund gestellt wird – so auch bei den aktuellen äußerst heftigen Konflikten innerhalb der muslimischen Welt, wie bei den Konfrontationen zwischen dem Iran und Saudi-Arabien, innerhalb des Iraks oder im Jemen. In seinem Beitrag untersucht *Sascha Radl* am Beispiel des Jemen daher die politökonomischen Hintergründe für den Aufstieg von Ansar Allah („Houthis“), wie es also dazu kam, dass diese schiitisch-zaidistische Bewegung sich gegen die sunnitische Zentralregierung durchsetzen konnte, was schließlich auch zum militärischen Eingreifen Saudi-Arabiens führte. Ein weiterer Beitrag, bei dem der Islam im Mittelpunkt steht, beleuchtet diesen als Staatsreligion im Iran, wobei *Katharina Götsch* der Frage nachgeht, welche Bedeutung dem religiösen Moment (insbesondere in der sunnitisch-schiitischen Auseinandersetzung innerhalb der islamischen Mächte) in den Außenbeziehungen des Iran zukommt. Dieser trat programmatisch als Schutzmacht der Schiiten auf und schrieb sich den Export der islamischen Revolution auf die Fahnen, doch wurde diese Orientierung in

der praktischen Politik immer wieder von profanen Interessen und pragmatischen Erwägungen durchkreuzt.

Das Verhältnis von Religion und Moderne ist aber auch in ganz anderen gesellschaftlichen Konstellationen zu thematisieren. Lange Zeit wurde im Anschluss an Max Webers Diktum von der „Entzauberung der Welt“ erwartet, dass Religiosität und die Bedeutung kirchlicher Institutionen mit wirtschaftlichem Wachstum, Industrialismus und Massenkonsum an Bedeutung verlieren würden: die „Säkularisierung“ sei eine Entwicklung, die mit der Durchsetzung der Moderne notwendigerweise einhergehe. Dieser Befund entsprang immer schon einer europäisch-ethnozentrischen Haltung und traf etwa für die USA, aber auch für andere außereuropäische Länder stets nur begrenzt zu. So ist in den letzten Jahrzehnten gerade die Durchsetzung neoliberaler Wirtschaftskonzepte in vielen Fällen damit verbunden, dass Regierungen deren gesellschaftlich desintegrierende Wirkungen mit der verstärkten Förderung religiöser Institutionen abfedern und kompensieren oder ihre eigene Autorität mit derjenigen der Kirche zusätzlich festigen wollen. Beispiele dafür finden sich in der jüngeren Geschichte in unterschiedlichsten Weltregionen: So betreibt etwa die Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung AKP in der Türkei eine verstärkte Islamisierung des Landes und verfolgt zugleich eine zum Staatsprojekt erhobene Strategie der Neoliberalisierung; damit ähnelt sie verblüffend der streng katholischen und radikal wirtschaftsliberalen Partei PAN in Mexiko. Auch in früheren Ländern des Ostblocks bemühen sich autoritäre Regierungen um eine zunehmende Allianz von Staat und Kirche, so etwa in Russland

Präsident Putin um diejenige mit der russisch-orthodoxen Kirche, wobei das „neue Russland“ traditionelle Werte in einer zunehmend fragmentierten Gesellschaft durchsetzen soll und „Gotteslästerung“ (wie im Fall feministischen Aktivistinnen von Pussy Riot) als politische Allzweckwaffe dienen kann. Ähnlich betont der polnische Präsident Jaroslaw Kaczyński bei jeder sich bietenden Gelegenheit, die katholische Kirche gehöre zu den wichtigsten Fundamenten des Polentums, und donnert: „Jede Hand, die sich gegen die Kirche erhebt, ist eine Hand, die sich gegen Polen erhebt.“ (Pollack 2016) Auf einer anderen Ebene, aber mit ähnlichen politischen Intentionen der Stabilisierung extrem autoritärer Systeme, ist die Offensive evangelischer Sekten in den Ländern Mittelamerikas seit den 1980er Jahren zu sehen, als sie die militärische Aufstandsbekämpfung auf ideologischer Ebene flankierten, um den politisch unbequemen, befreiungstheologischen Gemeinden das Wasser abzugraben – wobei sowohl die eine als auch die andere Strategie massive Unterstützung aus den USA erfuhr. Einen aktuellen Fall der Verbindung neoliberaler Wirtschaftspolitik mit religiösem Fundamentalismus untersucht *Andreas Wiebel* für Indien, wo Premierminister Narendra Modi seit seinem Wahlerfolg 2014 den Versuch gestartet hat, die Öffnung des Landes für internationales Kapital durch einen nationalidentitären Hinduismus zu begleiten – ein Vorhaben, das manche Beobachter auch mit dem Begriff „Hindufaschismus“ charakterisieren.

Doch Religion ist keineswegs nur Mittel für die Durchsetzung von Herrschaft und autoritärer Politik, sondern sie ist oftmals ein möglicher sozialer Identitäts- und

Hoffnungsanker für Deklassierte und Deprivierte, wenn nicht sogar Ausgangspunkt von Mobilisierungen für ein besseres Leben und eine bessere Gesellschaft. Die Bedeutung von Religion erfährt also möglicherweise nicht nur „von oben“, als Instrument von Regierungen oder politischen Gruppen, eine Renaissance, sondern auch an der Basis wird von den Sozialwissenschaftlerinnen eine „Wiederkehr der Religiosität“ diagnostiziert. Sie konnte für die „Mühseligen und Beladenen“ (Matthäusevangelium) oder für diejenigen, die im „wirklichen Elend“ (Marx) lebten, immer schon Trost und Hoffnung bieten, soziale Identität sowie die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bedeuten und – wie etwa die Befreiungstheologie in Lateinamerika – sogar ein Versprechen der Emanzipation bieten, somit nicht nur ein Mittel der Unterwerfung, sondern genauso ein positives Angebot darstellen. Damit bildet die (vermeintlich) neue Entdeckung der Religiosität, ob in ihrer sozialrevolutionären oder in ihrer reaktionären Variante, gerade auch für ‚die Linke‘ eine besondere Herausforderung. Denn in ein ‚klassisches‘ Rechts-Links-Schema lassen sich religiöse Bewegungen oft nur schwer einordnen.

In den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg trat der Kapitalismus in vielen europäischen Ländern und auch in den USA in einer wohlfahrtsstaatlichen Variante auf, die ein Glücks- und Wohlstandsversprechen enthielt, das sich für einige Jahrzehnte zu erfüllen schien, anderswo (etwa in mehreren afrikanischen Ländern) ging die Modernisierung mit staatssozialistischen Experimenten einher, die ähnliche Hoffnungen transportierten. Die meisten dieser Entwicklungen waren fürs Erste mit wachsender religiöser Gleichgültigkeit verbunden. Der spätere Abbau sozialstaatlicher Regelungen bewirkte demgegenüber stets ein krasses

Anwachsen materieller Unterschiede und soziale Polarisierung, sodass große Gruppen von VerliererInnen und Enttäuschten entstanden, was vielfach einen Nährboden für die Popularität religiöser Bewegungen schuf, die häufig nicht nur spirituelle Orientierung, sondern auch praktische Hilfen anbieten. In diesem Zusammenhang untersucht *Ingar Solty* den Aufschwung evangelikaler Bewegungen in den USA, wo insbesondere die Entstehung von „Megakirchen“ ein herausragendes Phänomen der letzten Jahrzehnte darstellt. Im neoliberalen *Workfare*-Staat (der vom rechten Protestantismus vehement befürwortet wird), machen sie Angebote für die Freizeitgestaltung, erlauben das Knüpfen von Freundschaften und Arbeitsnetzwerken oder sorgen für Altenpflege und Kinderbetreuung. Demgegenüber stellt sich *Stephan Lanz* in seinem Beitrag gegen die These, neue Religiosität verdanke sich stets in erster Linie der zunehmenden Verbreitung von Armut und Ausgrenzung. Diese Annahme widerspreche der Realität von Metropolen, wie anhand von Fallstudien für Istanbul, Lagos, Rio de Janeiro und Berlin gezeigt werden kann. Hier stoße man auf „Prosperitätsreligionen“, die in christlichen oder muslimischen Varianten auftreten, von jungen, gebildeten und kosmopolitischen Milieus getragen werden und sozialen Aufstieg mit Werten wie Askese, Gemeinschaftlichkeit, Missionierung und persönlicher Verantwortlichkeit verbinden.

Zusätzlich zu all diesen Beiträgen, die sich mit unterschiedlichsten Formen neuer Religiosität befassen, greift *Andreas Arndt* mit der Frage „Kapitalismus als Religion?“ ein Thema auf, das bereits vor mehr als zwei Jahrzehnten den Gegenstand eines PRO-KLA-Artikels darstellte (das Heft 96/1994 hatte den Schwerpunkt *Fundamentalismus und neue Religiosität*). Wie Andreas Arndt

ging Rudolf Thiessen (1994) damals von Walter Benjamins Textfragment aus, in dem dieser Anfang der 1920er Jahre die These vertrat, der Kapitalismus sei eine reine Kultreligion, ohne Dogmatik und ohne Theologie. Die Diskussion um Benjamins provokativen Text ist mittlerweile vielfach weiterentwickelt worden. Andreas Arndt stellt sie kurz vor und setzt sie fort, indem er fragt, inwieweit Benjamins Überlegungen tatsächlich in Beziehung zu marxistischen Vorstellungen von Kapitalismus stehen, oder nicht eher zu literarischen Vorlagen, in denen Antikapitalismus mit apokalyptischen Erwartungen verbunden wird.

In jedem Fall, so unser Plädoyer, ist Religion heute als Bestandteil moderner nationalstaatlich-kapitalistischer Vergesellschaftung zu analysieren. Nicht zuletzt gilt es dabei, animistischen oder spiritualistischen Anschauungen, wie sie zum Teil auch Bestandteil monotheistischer Religionen sind, ein wissenschaftlich-theoretisches Weltverständnis entgegenzusetzen – und zwar nicht im Sinne empiristischer und positivistischer Erklärungen, sondern im Sinne einer rationalen Reflexionsfähigkeit und eines emanzipatorischen politischen Projekts. Das ist das beste Antidot gegen religiös begründete Ideologien wie auch gegen die kulturalisierende und essentialistische These vom *Clash of Civilizations*, wie sie von Samuel Huntingtons 'Nachahmungstätern' (heute wieder) vertreten wird.

Außerhalb des Schwerpunkts diskutiert Sarah Bormann das Phänomen, dass auf dem Feld der Arbeitsbeziehungen seit einigen Jahren Non-Governmental Organizations (NGOs) an Bedeutung gewinnen, zum Beispiel in der ITK-Industrie. In

ihrem Artikel diskutiert sie die Kampagnenstrategien von NGOs und stellt die Frage, welche Chancen aber auch Grenzen öffentlichkeitswirksame Protesttaktiken von NGOs haben und was dies für die Bildung von Bündnissen zwischen Gewerkschaften und NGOs bedeutet.

In der letzten PROKLA diskutierte Dario Azzellini vor dem Hintergrund der jüngeren Entwicklungen in Griechenland und Spanien die Potenziale linker Parteipolitik, einen transformativen Prozess innerhalb der bestehenden Institutionen voranzutreiben. Syriza stehe für ein Scheitern dieser Strategie, so Azzellini kritisch. Die Partei habe es versäumt, sich stärker auf eine gesellschaftliche und institutionell möglicherweise nicht mehr kanalisierbare Protestdynamik einzulassen. Auch Podemos drohe, sich von den sozialen Bewegungen abzukoppeln, um für eine Mehrheit wählbar zu sein. Mario Candéias widerspricht in der vorliegenden PROKLA der Einschätzung. Azzellini habe ein zu enges Verständnis von Partei und man müsse stärker darüber nachdenken, wie das Spannungsverhältnis zwischen Partei und Bewegungen – zwischen Kooperation und Konflikt – politisch gestaltet werden kann.

Mit der erfolgreichen Erpressung der griechischen Syriza-Regierung machten die Herrschenden in Europa deutlich, dass sie bereit sind, ein Abweichen von ihrer Krisenpolitik im Zweifel mit allen Mitteln zu unterbinden. Im Anschluss an dieses aggressive Vorgehen hat Michael Heinrich in PROKLA 180 die These vertreten, dass diese Austeritätspolitik nicht einer „Fehlkonstruktion“ des Euro geschuldet ist, die sich letztlich auch gegen das deutsche Exportmodell wenden muss, wie häufig angenommen, sondern gewollt und im Interesse Deutschlands sei – „gute deutsche Politik“ eben. Mit ihrer empirischen Studie in PROKLA 181 haben Frederic

Heine und *Thomas Sablowski* diese These untermauert: Deutschland zieht nicht nur Kapital aus der Peripherie der Eurozone ab, sondern verlagert auch die Absatzmärkte seiner Exportindustrie immer stärker von der Eurozone weg auf den Weltmarkt und profitiert dabei vom schwachen Euro. Doch hat sich Deutschland in der Eurokrise damit auch zu jener unangefochtenen Führungsmacht in Europa aufgeschwungen, die die EU immer vorgab zu verhindern? Und fällt der deutschen Linken damit umgekehrt auch eine Schlüsselrolle für emanzipatorische Politik in ganz Europa zu? Dieser These widerspricht *Peter Wahl* mit seinem Einspruch in dieser PROKLA: Entgegen einer auch in der Linken weitverbreiteten Annahme sei „das Narrativ der deutschen Dominanz oder gar Hegemonie in der EU völlig überzogen“.

Aber wie sollte es die Linke dann mit der EU halten? Nicht erst seit der „Eurokrise“ und der deutschen Dominanzpolitik gegenüber der Syriza-Regierung treibt diese Frage zu Recht viele um, polarisiert und drängt aber auch andere wichtige Fragen in den Hintergrund – allen voran jene, wer der politische und soziale Träger grundlegender Veränderung sein kann. Zusammen mit der *jour fixe initiative* Berlin lädt die PROKLA dazu ein, am 13. März in der Neuen Gesellschaft für bildende Kunst (NGBK) mit *Stefanie Hürtgen* und *Peter Wahl* über diese Fragen zu diskutieren. Wir werden die Debatte in den kommenden Ausgaben weiterführen.

Henrik Leubn und Dorothea Schmidt
(für die Redaktion)

Literatur

- Assheuer, Thomas (2010): Die neuen Feinde. Das Gerede von der 'christlich-jüdischen Leitkultur' schürt den Fremdenhass. In: *Die Zeit*, Nr. 43, 21.10.2010. URL: [zeit.de/2010/43/Leitkultur](http://www.zeit.de/2010/43/Leitkultur), Zugriff: 11.12.2015.
- Biseau, Grégoire: „Guerre de civilisation“: quand Valls contredit Valls. URL: liberation.fr/societe/2015/06/28/guerre-des-civilisations-quand-valls-contredit-valls_1338931, Zugriff: 8.1.2016.
- Croissant, Aurel/Hartmann Hauke (2006): Der Kampf der Kulturen findet kaum statt. In: *Frankfurter Rundschau*, 21.11.2006. URL: fr-online.de/doku---debatte/der-kampf-der-kulturen-findet-kaum-statt,1472608,2879810.html, Zugriff: 8.1.2016.
- Geyer, Christian (2008): Der Ohrwurm. URL: faz.net/aktuell/feuilleton/zum-tod-von-samuel-p-huntington-der-ohrwurm-1745797.html, Zugriff: 8.1.2016.
- Huntington, Samuel (1993): Im Kampf der Kulturen. URL: <http://www.zeit.de/1993/33/im-kampf-der-kulturen>, Zugriff: 8.1.2016.
- Interview mit Dominique Moïsi (2016). In: *Der Standard*: „Eher Clockwork Orange als Koran“, 7.1.2016.
- Kermani, Navid (2015): Jacques Mourad und die Liebe in Syrien. URL: faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kermanis-friedenspreis-rede-jacques-mourad-und-die-liebe-in-syrien-13863150.html, Zugriff: 8.1.2016.
- Oz, Amos (2015): *Judas*, Berlin.
- Pollack, Martin (2016): Ist „mein“ Polen schon verloren? In: *Der Standard*, 9.1.2016.
- Rommelspacher, Birgit (2009): Islamkritik und antimuslimische Positionen am Beispiel von Necla Kelek und Seyran Ateş. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): *Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwinden*, Wiesbaden: 433-455.
- Roy, Olivier (2015): Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste. In: *Le Monde*, 24.11.2015.
- Samad, Hamed Abdel (2014): *Der islamische Faschismus*, München.
- Thiessen, Rudolf (1994): Kapitalismus als Religion. In: *PROKLA* 24(3): 400-418.

Der PROKLA Förderverein

Die PROKLA erscheint seit 1971 und bietet politisch engagierte sozialwissenschaftliche und ökonomische Analysen. Allein von den Verkaufserlösen kann sich die PROKLA nicht finanzieren und in die Abhängigkeit von Parteien oder großen Verlagen wollte sie sich nie begeben. Deshalb wird die PROKLA von einem Förderverein herausgegeben, der „Vereinigung zur Kritik der politischen Ökonomie e.V.“, die jährlich in ihrer Vollversammlung die Redaktion der Zeitschrift wählt und die nächsten Themenschwerpunkte diskutiert.

Kritische Sozialwissenschaft kann nicht dem Markt überlassen werden. Ohne solidarische Strukturen und finanzielle Unterstützung sind Zeitschriften wie die PROKLA kaum möglich. Die regelmäßigen finanziellen Beiträge der Vereinsmitglieder ermöglichen das Erscheinen der PROKLA, sie schaffen die Voraussetzungen für Kontinuität und Planbarkeit, wie sie für die Redaktionsarbeit unabdingbar sind. Wir freuen uns über weitere Mitglieder, regelmäßige Spenden oder einmalige Zuwendungen. Weitere Informationen teilen wir gerne per E-Mail mit (redaktion@prokla.de).

Vereinigung zur Kritik der politischen Ökonomie e.V.

IBAN: DE17 1001 0010 0538 1351 00 – BIC: PBNKDEFF

Postbank Berlin

PROKLA 183 Ökonomie der Flucht und der Migration (März 2016)

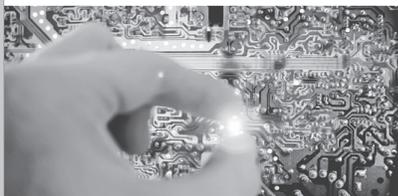
Die EU reagiert auf die zunehmende Zahl von Flüchtlingen immer mehr mit militärischen Mitteln. Im Mai 2015 wurde beschlossen, das „Schlepperunwesen“ im Mittelmeer dadurch zu bekämpfen, indem diejenigen Boote, die man für Flüchtlingsboote hält, durch Kampfhubschrauber oder auf andere Art zerstört werden sollen. Als Gründe dafür, dass Menschen ihre Heimat verlassen, werden immer wieder Flucht vor Kriegen und katastrophale wirtschaftliche Verhältnisse angegeben – im einzelnen aber nicht weiter beleuchtet, da unterstellt wird, hierbei handele es sich um interne Probleme, mit denen die EU nichts zu tun habe. U.a. dieser Leerstellen widmet sich das Heft zur Ökonomie der Flucht und Migration. Konkret soll es um die drei Phasen der Flucht oder Migration gehen: die Ursachen für Flucht oder Migration als Ausgangspunkt, die Organisation der Flucht bzw. Migration selbst und die oftmals vergeblichen Bemühungen der Flüchtlinge und Migrant/innen, auf den Arbeitsmärkten in den EU-Ländern die Möglichkeit für einen existenzsichernden Erwerb zu finden.

PROKLA 184 Die Neuordnung der Energieversorgung:
Kräfteverhältnisse, Konflikte und Perspektiven
(September 2016)

Das auf der Verbrennung der fossilen Energieträger Öl, Kohle und Gas beruhende Energiesystem befindet sich in einer Krise. Außer der Erschöpfung der Ressourcen ist das fossilistische Energiesystem auch von Seiten der erneuerbaren Energien unter Druck geraten. Deren Nutzung befindet sich weltweit im Aufschwung. Der Übergang von einem fossilistischen zu einem auf erneuerbaren Energieträgern beruhenden System ist jedoch keineswegs konfliktfrei geschweige denn ausgemacht. Der Konflikt um die räumliche Gestalt einer Energieversorgung auf Grundlage erneuerbarer Energieträger, bei dem es letztlich darum geht, ob die Kontrolle über eine wichtige gesellschaftliche Infrastruktur wie bisher von einem Konglomerat großer Konzerne ausgeübt oder aber kapitalistischen Verwertungsinteressen entzogen und demokratisiert wird, ist nur einer von vielen Konflikten, die in der Krise des fossilistischen Energiesystems ausgetragen werden. Im PROKLA-Schwerpunkt „Die Neuordnung der Energieversorgung: Kräfteverhältnisse, Konflikte und Perspektiven“ sollen diese Dynamiken genauer analysiert werden. Welche energiepolitischen Entwicklungslinien zeichnen sich derzeit ab? Von welchen innergesellschaftlichen und internationalen Kräftekonstellationen werden sie getragen? An welchen Widersprüchen und Konflikten brechen sie sich? Wie sind die Erfolgsbedingungen von Initiativen und sozialen Bewegungen einzuschätzen, die für eine Transformation von Lebensweisen und eine Demokratisierung der Energieversorgung auf der Basis erneuerbarer Energieträger kämpfen?

Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte

1/2 | 2016 € 10,80



Zurück in die Zukunft?

Sozialstaat in der digitalen Ökonomie

Andrea Nahles | Sigmar Gabriel | Thomas Meyer | Gesine Schwan | Susanne Gaechke | Franz-Xaver Kaufmann | Johano Strassmann | Tanja Dücker | Beate Tröger u.a.

Neue Gesellschaft
Frankfurter Hefte

Neue Gesellschaft
Frankfurter Hefte

Journal of Social Democracy

1

2016

€ 3,80

klassisch – als Printausgabe

International Quarterly Edition –
»Best of NG/FH« alle 3 Monate
in englischer Übersetzung

und als App!



A Conversation with

Jo Leinen and Almut Möller

»We don't have what is most needed: trust«

Ania Skrzypek

Centripetal Forces in Europe

Paul Magnette

Is Europe Imploding?

Thomas Meyer

European Identity as a Productive Force

INTERNATIONAL QUARTERLY EDITION

DIETZ 
dietz-verlag.de

Stephan Lanz

Religiöser metropolitaner Mainstream Zum gegenwärtigen Verhältnis zwischen Stadt, Religion und Neoliberalismus

Heute ist es ein gesichertes Erkenntnis, dass die oft beschworene Rückkehr der Religion ein primär urbanes Phänomen darstellt. Das ist insofern überraschend, als die Soziologie und die Urban Studies Urbanität stets mit Säkularität gleichgesetzt hatten. Selbst das von Peter Berger (zit. nach Heelas u.a. 2001: 195) als „world capital of atheism“ bezeichnete Berlin ist von einer neuartigen religiösen Dynamik erfasst, die den Berger zufolge schwachen Kirchen den Rang abläuft. Geht es um die zunehmende Sichtbarkeit des Religiösen in hiesigen Städten, wurden bislang meist nur Entwicklungen zur Kenntnis genommen, die das Religiöse den gesellschaftlich „Anderen“ – vermeintlich unzureichend Integrierten, Muslimen – anhaften ließen. Schon 1997 warnten Wilhelm Heitmeyer u.a. (1997: 183) vor einem „islamischen Überlegenheitsanspruch“ bei türkischstämmigen Jugendlichen und vor „ethnisch-religiösen Parallelgesellschaften“. Spätestens seit dem 11. September 2001 schwollen Debatten über Kopftücher, neue Minarette, Parallelgesellschaften oder Salafisten regelmäßig zu urbanen Paniken an, in denen sich ein rassistischer „antimuslimischer Urbanismus“ (Tsianos 2013) zu manifestieren begann.

Ganz andere Facetten urbaner Religion – Hindunationalismus in Mumbai, Pfingstkirchen in Rios Favelas, urbaner Islamismus in Istanbul etc. – gelangten im Verlauf der 2000er Jahre in das Blickfeld der eher globalen Forschungen bei metroZones (2011). In ihrem polit-ökonomischen Fokus auf westliche Städte hatten die Urban Studies solche Prozesse übersehen oder Religion nur als rückständige Praxis von Armen oder Zuwanderern gedeutet. Die Gleichsetzung von Urbanität und Säkularität, aus der sich die in den Urban Studies vorherrschenden Deutungen von Religion als nicht-modern, nicht-urban oder per se reaktionär speisen, ist gemeinhin an einen „developmentalism“ (Robinson 2006: 4) gekoppelt, der Städte jenseits des Westens pauschal als defizitär interpretiert. Diese Perspektive entspricht der Diskursformation, die Stuart Hall (1992) als der „Westen und der Rest“ bezeichnet. Dem als städtisch, modern und säkularisiert imaginierten Westen steht dabei ein als unterwickelt, traditionell und religiös gedeuteter Rest

gegenüber. Besonders „die Trope der regellosen Islamischen Stadt ermöglichte die Norm der geordneten Europäischen Stadt“ (AlSayyad/Roy 2006: 3).

Insbesondere Mike Davis' Aufsatz *Planet of Slums* (Davis 2004) rückte schließlich den urbanen Bedeutungszuwachs der Religion in das Blickfeld der kritischen Urban Studies. Gott sei in den Städten der industriellen Revolution gestorben, so Davis (ebd.: 30) und in den postindustriellen Städten der Entwicklungsländer wieder auferstanden. In den globalen „Slums“ hätten religiöse Fundamentalisten emanzipatorische Bewegungen abgelöst. Die Ursachen für diese Entwicklungen leitet Davis aus Effekten des globalen Neoliberalismus ab. Sein Versuch, den urbanen Religionsboom zu erklären, mündet so in einer vulgärmarxistischen Version von Religion als Opium des Volkes, die Arme als „unterwürfige“ Opfer (Angotti 2006: 962) einer fundamentalistischen Manipulation stigmatisiert.

Davis' These einer Re-Spiritualisierung bereits gottloser Städte ist selbst für den Westen historisch nur halb wahr. Marx und Engels' Annahme, dass die industrielle Urbanisierung die Arbeiterklasse säkularisieren werde, traf am ehesten auf Berlin zu, das schon Ende des 19. Jahrhunderts als heidnischste Stadt der Welt galt. Die ebenso schwindelerregende Urbanisierung in England oder den USA generierte dagegen eine religiöse Dynamik, deren Effekte bis heute ausstrahlen. Die frühen Industriestädte fungierten als Laboratorien für religiöse Innovationen und brachten neuartige Bewegungen wie das Social Gospel Movement, die Black Churches sowie in Los Angeles die Pfingstbewegung hervor, die heute die schnellst wachsende Religion der Welt ist. Dazu kommen Organisationen wie die Heilsarmee oder YMCA (Young Men's Christian Association, deutsch: Christlicher Verein Junger Menschen, CVJM), die schon damals die urbane Konsumkultur und das Geschäft an die Religion koppelten.

Für die heutige Situation argumentiere ich im ersten Teil des Aufsatzes, dass sich die religiöse Dynamik der Metropolen nirgendwo mehr auf Nischen und Behauptungskämpfe der Armen und migrantischen Diasporas beschränkt. Vielmehr dehnt sich das Religiöse auf eine Weise in säkulare Bereiche der Produktion des Städtischen aus, dass es immer schwieriger wird zu unterscheiden, wo Religion beginnt und aufhört (Meyer 2009: 21). Im zweiten Abschnitt untersuche ich Verflechtungsformen zwischen den Prosperitätsreligionen, die in urbanen Räumen weltweit boomen, und der neoliberalen Stadt. Gestützt auf Fallstudien v.a. in Istanbul, Lagos, Rio de Janeiro und Berlin, die das transdisziplinäre Forschungsvorhaben *Global Prayers – Redemption and Liberation in the City* (vgl. Lanz 2014, Becker u.a. 2014) durchgeführt hat, argumentiere ich, dass urbane Religionen, die üblicherweise als Reaktionen auf die sozialen Verwerfungen des Neoliberalismus gedeutet werden, ebenso sehr als Triebkräfte des gegenwärtigen urbanen Kapitalismus verstanden werden können.

Urban-Religiöse Verknüpfungen jenseits des Residualen

Ausgehend von der These, dass Religion ein integraler Bestandteil der materiellen, sozialen und symbolischen Produktion des Städtischen darstellt, untersuchte das Global Prayers-Projekt neuartige urbane Manifestationsformen des Religiösen in zwölf Metropolen weltweit (u.a. in Berlin, Lagos, Rio, Istanbul, Beirut, Mumbai, Jakarta, Atlanta). Die Forschungsergebnisse verweisen zunächst auf kontinuierliche Interaktionsprozesse zwischen dem Städtischen und dem Religiösen, die sowohl urbane Religionen als auch religiöse Varianten von Urbanität generieren.

De- und Re-Kulturalisierungen urbaner Religion

Zunächst offenbarte der Blick auf das Verhältnis zwischen Religion, Kultur und Raum, dass sich neue urbane Gemeinschaften etwa der Pfingstchristen oder des politischen Islam von traditionellen Varianten ihrer Religion und von deren Einbettungen in eine Kultur oder in ein Territorium lösen. Dies bestätigt Olivier Roys These einer globalen Individualisierung, „Deterritorialisierung und Dekulturation“ von Religion (2010: 25ff.). Beispielhaft zeigt eine Studie von Amanda Dias (2014) wie sich eine salafistische Gemeinde im christlichen Rio de Janeiro ohne jegliche kulturelle Bezüge oder diasporische Netzwerke selbst erschaffen hat. Sie wächst ausschließlich durch individuelle Konversionen vormaliger Christen, die im Kontext von globalen und lokalen Märkten des Religiösen zu lesen sind. Nicht zuletzt um erfolgreich missionieren zu können, suchen solche Bewegungen, die sich von kulturellen und religiösen Traditionen befreit haben, neuartige kulturelle Einbettungen in den urbanen Räumen. Die salafistische Gemeinde etwa errichtete im Stadtkern eine Moschee mit einer transnationalen islamischen Architektursprache, sie missioniert im öffentlichen Raum und engagiert sich zivilgesellschaftlich.

Solche urbanen Einbettungen hybridisieren und säkularisieren das Religiöse. Die Pfingstbewegung etwa dockt an populäre Kulturen an, reinigt sie von „sündhaften“ Elementen, lädt sie religiös auf und vertreibt sie über eigene Medienkanäle. So boomen in Rio christliche Telenovelas oder Samba-Bands: Gospelmusik hat sich zu einer lukrativen Industrie mit einem riesigen Markt entwickelt. Sogar vom Karneval oder dem Rio-Funk, die den Pfingstchristen traditionell als teuflische Verführungen gelten, existieren heute ‘sündenfreie’ Versionen. Neue soziale Medien transferieren schließlich solche Innovationen in die globalen Diasporas. Die neuen Religionen sind auf diese Art nicht mehr an traditionelle kulturelle Selbstverständlichkeiten gekoppelt, interagieren aber mit aktuellen Szenen in den Städten, sakralisieren urbane Kulturpraktiken und co-produzieren modernste urbane-religiöse Konfigurationen.

Religion und Politik in den Städten

Bezogen auf das Verhältnis zwischen Religion und Politik in den Städten widersprechen die Global-Prayers-Studien Thesen einer schlichten Ablösung säkular-emanzipatorischer durch religiös-fundamentalistische Bewegungen. Zunächst blenden Debatten über eine 'Rückkehr des Religiösen' häufig aus, dass Kirchen mithilfe ihrer Wohlfahrtsverbände selbst in Städten wie Berlin immer in die Regulation des Sozialen involviert waren. Im Widerspruch zu den abstrakten Grenzen, die die westliche Moderne dem Religiösen zugewiesen hat (vgl. Asad 2003), überlappten sich Politik, Soziales und Religion also schon bisher im urbanen Alltag. Gegenwärtig, so zeigt Werner Schiffauer (2014) an multireligiösen Begegnungen in der Neuköllner Lokalpolitik, destabilisieren sich herkömmliche säkular-religiöse Grenzen konfliktuell. Im urbanen Alltag der Städte des Südens war beides schon immer vielfältig verwoben und konzeptionell kaum zu trennen.

Mit der Zunahme neuer religiöser Akteure verdichten sich die Verflechtungen zwischen Politik und Religion in allen möglichen Schattierungen. Zum ersten existieren religiöse Stadt-Politiken, die eng an die Interessen der Eliten und an neoliberale Programme des Regierens gekoppelt sind (vgl. unten). Zum zweiten regieren fundamentalistische Akteure wie die hindu-nationalistische Shiv Sena in Mumbai oder die schiitische Hisbollah in Beirut ganze Städte oder Stadtteile. Sie stehen für radikale politisch-religiöse Akteure, die zugleich Merkmale von sozialen Bewegungen, NGOs und Regierungsparteien, parastaatlicher Polizei und Gerichtsbarkeit enthalten. Bezogen auf urbane Konstellation wie in Mumbai oder Beirut, in denen Bewohnern, die nicht die herrschende Religion praktizieren, gleiche Rechte abgesprochen werden, spricht Nezar AlSayyad (2011) von fundamentalistischen Städten.

Zum dritten aber, und das ist diskursiv unterbelichtet, verknüpfen sich religiös-politische Akteure in den Städten nicht selten mit emanzipatorischen Forderungen nach sozialen Rechten (vgl. Teschner 2011). Dies gilt etwa für eine von Aryo Danusiri (2014) untersuchte Sufi-Bewegung in Jakarta, die ihren sozialpolitischen Kampf gegen ein Gentrifizierungsprojekt mit dem Versuch verschmolz, urbane Orte in sakrale Pilgerziele zu transformieren. In Lateinamerika wiederum vertreten zwar evangelikale Strömungen und Organisationen mehrheitlich politisch konservative bis reaktionäre Positionen und vor allem in Mittelamerika ist ihr Aufstieg in den 1980er Jahren an US-finanzierte *Counterinsurgency*-Strategien gekoppelt. Meine Untersuchung gegenwärtiger Pfingstgemeinden in den Favelas von Rio, die von ansässigen Laienpastoren gegründet wurden (Lanz 2016), zeigt gleichwohl, dass viele Selfmade-Religionen in den städtischen Armenvierteln als Varianten jenes subpolitischen Handelns gelesen werden können, das Asef Bayat (2012: 67) als das leise Vorrücken städtischer Armer „auf die Besitzenden,

Mächtigen und den öffentlichen Raum mit dem Ziel [deutet], zu überleben oder ihr Leben zu verbessern“.

Armut, Aufstieg, Glaube

Damit sind, viertens, Zusammenhänge zwischen Armut, sozialen Aufstiegsaspirationen und dem urbanen Boom des Religiösen angesprochen. Die Global Prayers-Fallstudien legen dar, dass Armut und Hinwendung zum Glauben keineswegs kausal verknüpft sind. Zwar dient Religion für viele StadtzuwandererInnen oder Ärmere als Mittel, um ihre Lebensumstände besser kontrollieren zu können. Die Gemeinden geben ihren Gläubigen präzise Verhaltensregeln bezogen auf Familienleben, Geschlechterrolle oder Arbeitsmoral vor und unterstützen deren Einhaltung durch gemeinschaftliche Rituale. Gleichwohl bestätigt sich Bayats (2011) These, dass es sich Arme gar nicht leisten können, ideologisch zu sein. Sie binden sich eher an Gruppierungen, die sie effektiv in ihren Alltagsbedürfnissen unterstützen. So hängt die Attraktion der Pfingstbewegung, die Rios früher katholische Favelas heute dominieren, mit der existentiellen Unsicherheit zusammen, der ihre BewohnerInnen ausgeliefert sind: Als Bruch mit dem bisherigen Leben ermöglicht es eine Konversion zu einer Pfingstgemeinde etwa, sich aus Verwicklungen in den Drogenkomplex zu befreien, der die Favelas seit langem beherrscht.

Das Neue liegt eher darin, dass kulturelle Urbanisierungsprozesse und der soziale Aufstieg von ärmeren (Zuwanderer-)Milieus nicht länger klassische Säkularisierungsprozesse nach sich ziehen – eher im Gegenteil. Dass die salafistische Gemeinde in Rio wächst, weil aufstrebende Angehörige einer unteren Mittelschicht zu ihr konvertieren, ist so kein Sonderfall. Auch in Pfingstgemeinschaften verlangt es der Akt der Konversion, mit dem bisherigen Leben zu brechen und eine neue persönliche Identität zu kreieren. Dies erfordert erhebliche Selbsttechnologien der Askese und Disziplin, die am ehesten aufstrebende Milieus aufbringen. Die Religionsgemeinschaften fungieren hier als Programmatiken der ‘Befreiung’ und ‘Erlösung’ und bieten religiöse Rituale als Regierungstechnologien an, mit deren Hilfe Konvertierte einen Subjektivierungsprozess zu Gläubigen durchlaufen können.

Ähnlich symbolisiert die Zuwendung zum fundamentalen Islam, so zeigt Sigrid Nökel (2002) für „Neo-Muslima“ in deutschen Städten, eine reflektierte Selbstkontrolle und Distinktion gegenüber unteren Schichten. Sie mache Selbsttechnologien und symbolisches Kapital verfügbar, die für einen sozialen Aufstieg erforderlich sind. So entscheiden sich erfolgreich die Schulsozialisation durchlaufende Neo-Muslima für eine islamische Kleidung, um sich von einer unreflektierten Glaubenspraxis der Eltern abzusetzen und der Mehrheitsgesell-

schaft zu demonstrieren, dass sie nicht mehr bereit sind, sich deren Regeln zu unterwerfen. Junge Frauen, die einem islamischen Lebensstil folgen, tauchen so weder in einer antimodernen ethnischen Community unter noch verschwinden sie aus der urbanen Öffentlichkeit. Vielmehr erscheint ihre Islamisierung, die sie mit ihrer Kleidung ostentativ in den urbanen Raum tragen, ähnlich wie eine pfingstkirchliche Konversion, als identitätspolitische Strategie, die durch eine Transformation des Selbst darauf zielt, die eigene soziale Position zu verbessern und sich vom Mündel zum Bürger und Bürgerin zu transformieren (vgl. Schiffauer 2003: 265 ff.).

Abschließend bleibt hier festzuhalten, dass sich weltweit das Verhältnis zwischen säkularer und sakraler Urbanität verschiebt. Religion erscheint dabei als „instabiler Signifikant“ (Ivakhiv 2006: 173), dessen Substanz beim Versuch, seine (urbane) Geografie zu erforschen, dahinschmilzt. Grenzverläufe zwischen Religion, Politik, Ökonomie und Kultur und ihre Manifestationen im urbanen Raum werden neu ausgehandelt. Dabei entstehen neuartig hybride urban-religiöse Konfigurationen, die den sozialen Raum der Städte transformieren.

Glauben für Erfolg und Wohlstand: Prosperitätsreligion und urbaner Neoliberalismus

Die globale Gleichzeitigkeit zwischen der Durchsetzung eines urbanen Neoliberalismus und dem Boom einer religiösen Urbanität wirft die Frage auf, ob und wie beide Prozesse zusammenhängen. Im weitesten Sinne ist Neoliberalismus eine „politisch gesteuerte Intensivierung von Marktgesetzen und Kommodifizierungsprozessen“ (Brenner 2012: 29). Der „aktuell existierende Neoliberalismus“, so argumentieren Jamie Peck, Nik Theodore und Neil Brenner (2009: 50), nutzt Städte als strategische Ziele und Experimentierfelder für seine Politikprojekte und institutionellen Innovationen. Auf diese Weise seien Städte heute zentrale Inkubatoren und Knoten für die Reproduktion des Neoliberalismus als einem „lebenden institutionellen Regime“ (ebd.: 65), das sich in einem offenen, ungleichmäßigen und instabilen Prozess immer wieder neu herausbilde.

Welche Rolle spielt nun darin das Religiöse? Üblicherweise wird der Religionsboom als Effekt der neoliberalen Transformation von Städten gelesen. Urbane Religionen gelten als Horte des Eskapismus, der Zuflucht oder des Widerstands oder als „Selbstschutzbewegungen“ (Solty 2008: 623) gegen staatliche Ignoranz und soziale Verwerfungen infolge des Neoliberalismus. Für westliche Städte argumentieren VertreterInnen des auf Jürgen Habermas (2008) rekurrierenden Theoriekonzepts der postsäkularen Stadt (vgl. Beaumont/Baker 2011), dass die Wiederkehr des ‘Heiligen’ und der Boom von glaubensbasierten Organisationen

nicht zuletzt auf den Rückzug des Staates aus seiner sozialen Verantwortung reagieren. Zum einen wird darin eine Ursache etwa für die Islamisierung muslimischer Einwanderer und Einwanderinnen gesehen (vgl. für London: Hussein 2011). Zum anderen habe die neoliberale Anrufung der BewohnerInnen, selbst soziale Verantwortung für ihre Nachbarschaften zu übernehmen, religiösen Akteuren wie Moscheegemeinden Handlungsräume eröffnet und zu ihrer Einbindung in lokalpolitische Interventionsprogramme geführt.

Urbaner Neoliberalismus und der Aufstieg der Prosperitätsreligionen

Solche Thesen sind zwar gut begründbar und für diverse urbane Konstellationen empirisch belegt (vgl. Beaumont/Baker 2011), bilden aber die Zusammenhänge zwischen neoliberalen und religiösen urbanen Transformationsprozessen keineswegs erschöpfend ab. Vielmehr blenden sie Entwicklungen aus, die darauf hindeuten, dass die Bedeutungszunahme bestimmter Religionen nicht nur als Effekt, sondern als Bestandteil, ja als eine der Triebkräfte des gegenwärtigen urbanen Kapitalismus verstanden werden kann.

Dies lässt sich an den Prosperitätsreligionen zeigen, die in großen Städten besonders boomen. Diese Religionsformen, von denen heute christliche und muslimische Varianten existieren, offerieren die Doktrin eines moralisch kontrollierten Materialismus, die persönlichen Wohlstand und Erfolg als Beweis für Gottes Segnungen deutet. Ob ihrer frappierenden Ähnlichkeiten bezeichnen Brian Larkin und Birgit Meyer (2006) prosperitätsorientierte Pfingstbewegungen und entsprechende post-islamistische Strömungen als Doppelgänger. Laut Asef Bayat (2007) entwickelte sich der Post-Islamismus in den 1990er Jahren – etwa in der Türkei oder bei der Milli-Görüs-Bewegung (vgl. Schiffauer 2010) – als eine aus dem Islamismus hervorgehende religiös-politische „Bewegung und Weltanschauung“ (Bayat 2007: 6), die den Islam an Bürgerrechte und Glaubensfreiheit zu knüpfen beabsichtigt. Werner Schiffauer (2014) zufolge weisen prosperitätsorientierte Varianten des Post-Islamismus und der Pfingstbewegung mehr Gemeinsamkeiten untereinander auf als mit dem Mainstream ihrer jeweils eigenen Religion. Sie garantieren den Zugang zu globalen Infrastrukturen und unterwerfen Mitglieder einem neuartigen religiösen Regime, in dem sich moralische und unternehmerische Selbst- und Herrschaftstechnologien verschrauben. Als individualisierte und dekulturnalisierte Religionsformen werden sie von jungen, gebildeten und kosmopolitischen Milieus getragen, die oft der dritten Generation ländlicher StadtzuwandererInnen angehören. Beide gründen auf Gemeinschaftlichkeit, Missionierung und persönlicher Verantwortlichkeit, so Werner Schiffauer (2014). Er zeigt, dass das Erlösungsversprechen der Milli Görüs-Bewegung, die sich ausgehend von der Türkei in Westeuropa verankern konnte, eine neoliberale Sprache

der Mobilisierung und Motivationskampagnen spricht, die das Säkulare und das Sakrale fusionieren und die Welt als kompetitive Arena darstellen.

In welcher globalen Konstellation konnten sich nun urbane Prosperitätsreligionen ausbreiten? Eingebettet in eine weltweite Gemengelage aus großen Stadtzuwanderungen und den ökonomischen Krisen ab 1973, markiert die Einführung neoliberaler Politikmodelle den Wendepunkt. Im Globalen Süden haben damals Strukturanpassungsmaßnahmen des Internationalen Währungsfonds (IWF) staatliche Strukturen in dramatischen Dimensionen zerstört (vgl. für Lagos: Ukah 2011). Gerade in Städten wie Lagos, Rio oder Istanbul, aus denen sich neue religiöse Bewegungen ab den 1980er Jahren global ausdehnten, verlief deren sprunghaftes Wachstum parallel zu sozio-ökonomischen Krisen infolge der Strukturanpassungsmaßnahmen. In Rio startete der *prosperity gospel* durch, als sich autoritäre Modernisierung und ökonomischer Niedergang, Schuldenkrise und IWF-diktierte Stabilisierungspläne mit dem Aufstieg des Drogenkomplexes verknüpften (vgl. Freston 1994). In Istanbul verschoben die sozio-ökonomischen Effekte der ökonomischen Liberalisierung die Balance zwischen säkularen und religiösen Kräften radikal (vgl. Schiffauer 2014).

Gerade junge und gebildete Milieus sahen sich um ihre Zukunft gebracht und verloren ihren Glauben an das westliche Fortschrittsmodell: „Angesichts des vielfältigen Scheiterns sowohl der kapitalistischen Moderne als auch der sozialistischen Utopie ist die Sprache der Moral (Religion) für sie zum Politikersatz geworden“ (Bayat 2012: 69). Dies eröffnete religiösen Entrepreneurs die Option, einen Typus von Religion anzubieten, der sich von überkommenen Traditionen abkoppelte und für ein junges Bildungsmilieu alternative Aufstiegsmöglichkeiten und eine bessere Zukunft bereits für das Diesseits verhieß.

Der Boom der Prosperitätsreligionen ist also von Beginn an mit urbanen Prozessen der Neoliberalisierung verflochten. Gleichwohl wäre es falsch, so argumentiert Ukah (2014) für Lagos, diese als Ursachen für das radikale Wachstum der Pfingstbewegung zu verstehen. Vielmehr stellten sie den Kontext dar, innerhalb dessen der religiöse Boom seine Formen angenommen hat. Auch in lateinamerikanischen Städten ist der Aufstieg der Pfingstbewegung keine bloße „Reflektion gesellschaftlicher Trends“ sondern verdankt sich primär deren komplexen sozialen und symbolischen Strukturen, die Anziehungskräfte für verschiedenste Gruppen erzeugen (Droogers 2006: 67).

Prosperitätsreligionen als paradigmatische neoliberale Organisationsformen

Im Verlauf der letzten 40 Jahre haben sich urbane Neoliberalisierungsprozesse von Zerstörungsakten staatlicher Strukturen hin zur Entwicklung neuer

Regierungsformen im Rahmen globaler Policy-Transfers verschoben. Zugleich hat sich dabei die Rolle der urban-religiösen Bewegungen grundlegend geändert: Wurde deren Boom zunächst durch Motive gespeist, die aus der Marginalisierung aufstiegsorientierter Milieus entstanden, folgen die heutigen Prosperitätsreligionen eher einer proaktiven neoliberalen Agenda. Die Redeweise von der Wiederkehr der Religion verstellt oft den Blick darauf, dass sich die Prosperitätsreligionen im Zuge einer unternehmerischen Logik entfalten. Dabei eigneten sich Landflüchtlinge oder Einwandernde und ihre aufstiegsorientierten Nachfolgenerationen keineswegs defensiv, sondern proaktiv und oft erfolgreich eine von neoliberalen Regeln geprägte Alltagspraxis an und verschmolzen sie mit ihren religiösen Überzeugungen. Der Charakter ihres Glaubens, so ist Jean Comaroff (2009) zuzustimmen, bildet einen integralen Bestandteil der gegenwärtigen Reorganisation des Kapitalismus als sozialer Formation. Verstanden als mit dem Weltlichen verwobene Praxis bezieht sich dies nicht nur auf den Geist des Kapitalismus im Sinne von Max Weber. Vielmehr sind die gesamten Praktiken der Prosperitätsreligionen von neoliberalen Kernelementen durchdrungen. Dies geschieht weniger als quasi-mechanische Antwort auf ausgrenzende Effekte des Neoliberalismus denn als vorausseilende Avantgarde.

Betrachtet man wie Aihwa Ong (2011) den Neoliberalismus aus einer gouvernementalitätstheoretischen Perspektive, kann er als globale Form und mobile Technologie verstanden werden, die auf einer „Logik des Entrepreneurialismus“ gründet. Auch vermeintlich marktferne Institutionen wie jene der Religion können den Neoliberalismus so als eine Form des Regierens aufgreifen. Für neoliberale Technologien des Regierens stellt die Freiheit den Schlüssel für effektives Regieren dar. Freiheit ist allerdings keine „Carte Blanche“ (unbeschränkte Vollmacht), sondern enthält die Forderung an die Individuen, die ihnen zugestandene Freiheit des Selbst-Regierens auf eine selbstverantwortliche und ökonomisch optimierende Weise in Anspruch zu nehmen. Insofern dies das Risiko impliziert, dass die Individuen sich dieser Forderung verweigern, enthält der Neoliberalismus nicht nur ein Mehr an Freiheit, sondern erfordert zugleich ein Mehr an Sicherheit: Um Freiheit zu gewährleisten, muss sie fortwährend mit einer Politik der Sicherheit austariert werden (vgl. Lanz 2013).

Aus dieser Perspektive bilden die Prosperitätsreligionen geradezu paradigmatische neoliberale Organisationsformen: Sie maximieren sowohl die Freiheit eines unternehmerischen Selbstregierens ihrer Gläubigen als auch die Sicherheit. Sicherheit resultiert bei ihnen daraus, dass die religiösen Subjektivierungsformen ihre AnhängerInnen mit so viel Glauben, Aspiration und Selbsttechnologien ausstatten, dass sie ihre Freiheit auf die vorgesehene Art und Weise in Anspruch nehmen können. Dies erreichen sie, indem sie den sozialen Verwerfungen des Neoliberalismus und den daraus resultierenden Unsicherheiten mit der Prokla-

mation einer ganzheitlichen sozialen Ordnung begegnen. Diese enthält absolute Wahrheiten und präzise Verhaltensvorschriften und kombiniert sie mit dem Versprechen, dass Gott ihre selbst-unternehmerische Anwendung mit persönlicher Prosperität belohne.

Mindestens drei Ebenen lassen sich unterscheiden, in denen Prosperitätsreligionen gegenwärtig mit einem urbanen Neoliberalismus verschmelzen: die der materiellen Produktion urbanen Raums, die der Herausbildung konsumistischer religiöser Lifestyles einschließlich der daran gekoppelten Ökonomien und die einer religiösen Sozialität, die empfundene spirituelle Leerstellen der gerne als kreative Klassen bezeichneten urbanen Professionals bearbeitet.

Cities of God

Die Prosperitätsreligionen dringen auf verschiedenste Weisen in bislang säkulare Stadträume vor. Sie konvertieren Raumkomplexe einer brachgefallenen urbanen Moderne – sei es der industriellen Produktion oder der Kulturindustrien – in serielle, sich weltweit gleichende Orte etwa des pfingstkirchlichen Gebets. In Städten wie Rio verwandelten sich unzählige Kinos, Theater, Konzertsäle, Fabriken, Werkstätten, Büroetagen oder Läden in Pfingstkirchen. Ferner demonstrieren die Prosperitätsreligionen mit spektakulären Sakralbauten ihre ökonomische und spirituelle Macht. Drastische Beispiele dafür sind neben allerlei Megakirchen die neue Weltzentrale der *Igreja Universal de Reino do Deus* in São Paulo, die den salomonischen Tempel in Jerusalem kopiert, oder die Planungen der AKP-Regierung, auf dem wichtigsten politischen Versammlungsort der türkischen Republik, dem Istanbuler Taksim, eine riesige Moschee zu errichten.

Tiefgreifend verändert wurde Istanbul bereits durch ein Urbanisierungsprogramm, so zeigt Ayşe Çavdar (2014, 2016), das den Stadtteil Başakşehir in eine 'Stadt Gottes' transformieren soll. Seit Mitte der 1990er Jahre entwickelten dabei islamistische Stadtregierungen und staatliche Wohnungsgesellschaften eine islamische Mustersiedlung als hochpreisigen Gated-Community-Komplex. Bei der Vermarktung der Wohnungen zielten die Bauunternehmen auf wohlhabende religiöse Milieus. Sie werben mit lokalen Schulen, Krankenhäusern oder öffentlichen Räumen, die auf religiöse Normen ausgerichtet wurden und für den politischen Islam stehende Namen tragen. Säkulare Milieus stigmatisieren Başakşehir daher als islamistisches Bollwerk im urbanen Raum.

Dieses Stadtentwicklungsvorhaben offenbart die Transformation des urbanen Islamismus: War seine Massenbasis in den 1980er Jahren in den irregulären *Gecekondu*-Siedlungen anatolischer ZuwandererInnen verortet, ist er heute eine politisch-religiöse Kraft, die von gläubigen Mittelschichten getragen wird und deren Interessen vertritt. Diese post-islamistischen Milieus distanzieren sich,

wie Çavdar (ebd.) zeigt, ebenso von Restriktionen einer traditionellen religiösen Kultur wie von der vermeintlichen Armseligkeit der irregulären Stadt. Die Transformation eines ursprünglich sozialen Wohnbauprogramms in privat regulierte Gated Communities beinhaltet klassische Merkmale einer neoliberalen Stadtpolitik: Die exklusiven Wohnsegmente werden durch öffentlich-private Partnerschaften entwickelt, vormals öffentliche Infrastrukturen für religiöse Unternehmen privatisiert. Dies verschränkt sich mit einer gewandelten religiösen Programmatik der Regierenden, die nun nicht mehr einen Islam der sozialen Gerechtigkeit, sondern eine individualistische Prosperitätsreligion propagieren. Beides interagiert mit dem Aufstieg eines neuen urban-religiösen Lifestyles, der islamische Werte, Professionalismus und demonstrativen Konsum kombiniert, sowie mit einem religiösen Unternehmertum, dem die öffentlichen Aufträge zugeschanzt werden. Die sozialräumliche Abschottung der neuen religiösen Mittelschichten etwa gegenüber benachbarten Gecekondus verschärft Segregationsformen, zu deren Beseitigung die IslamistInnen ursprünglich angetreten waren. Ausgerechnet die Gated Community, der paradigmatische Raumtypus der spätkapitalistischen Stadt, gerät zum Modell eines (post-)islamistischen Urbanismus. Beide verbindet ein von sozialer und/oder religiöser Homogenität und Segregation geprägtes Stadtideal.

Ein ähnliches Urbanisierungsprojekt, das aber kein de-säkularisierter Staat, sondern eine private Prosperitätskirche umsetzte, ist die *Redemption City* in der Peripherie von Lagos. Diese religiöse New Town gilt ihrer Eigentümerin, der *Redeemed Christian Church of God* (RCCG), als „Himmel auf Erden“. Sie ist ein Symbol dafür, so argumentiert Asonzeh Ukah (2014), dass seit den 1970er Jahren religiöse Aktivitäten die Städte in Nigeria stärker transformiert haben als jedes andere Phänomen. Die infrastrukturell autarke *Redemption City* ist mit etwa 30.000 BewohnerInnen die größte private Siedlung des Landes (vgl. Ukah 2011). Neben ausschließlich hochpreisigen Wohnungen umfasst sie eine Megakirche mit zwei Quadratkilometern Grundfläche, Schulen, eine Universität, Banken und Supermärkte. Die RCCG regiert ihre Privatstadt professionell, sie erteilt und entzieht Aufenthaltsgenehmigungen, erhebt Steuern und verfügt über eigene Polizeiorgane. Ein *Code of Conduct Bureau* überwacht die Einhaltung totalitärer Verhaltensvorschriften: So herrschen für alle BewohnerInnen die Pflicht zum Kirchenbesuch und eine detaillierte Kleiderordnung (Frauen dürfen etwa keine Hosen tragen); verboten ist es, weltliche Musik zu hören oder außerehelichen Sex zu haben (Ukah 2014: 193f.). Verletzen sie diese Regeln, müssen selbst BewohnerInnen, die dort Immobilien erworben haben, die Stadt verlassen. Für wohlhabende Gläubige der RCCG hat sich die Frage, ob und welche Immobilien sie in der *Redemption City* erworben haben, zu einem „Index für ihr Seelenheil“ entwickelt (ebd.). Denn der *General Overseer* der Kirche ermahnt sie

in Predigten beständig, als Zeichen für ihren Glauben in die im Marktvergleich stark überbewerteten Immobilien der 'Stadt Gottes' zu investieren.

Die *Redemption City* verschmilzt zwei vermeintlich gegensätzliche Formen der Produktion urbanen Raums: die profitorientierte Entwicklung von Immobilien und die Errichtung eines heiligen Ortes für religiöse Rituale. Allerdings produzieren die eigens gegründeten Immobilienunternehmen der RCCG die *Redemption City* mit einer Logik, die Kapital und Profit über Frömmigkeit oder Ethik setzt (vgl. Ukah 2014). Dabei kollaborieren das spekulative Big Business eines Religionskonzerns, der die Grenzen zwischen Ökonomie und Religion auflöst, und ein Staat, der die Profite der Kirche von Steuern befreit und hoheitliche Befugnisse (Infrastruktur, Sicherheit, Besteuerung) an sie abtritt. Die Kirche ist heute nicht nur der größte Immobilien- und Grundbesitzer in Nigeria. Indem sie Lagos als apokalyptischen Sündenpfuhl schmäht und dagegen ein Stadtmodell setzt, dessen Zugang an die Unterwerfung unter ihre totalitären moralischen Normen gebunden ist, hat sie einen wesentlichen Einfluss auf die Definition dessen, was in Nigeria als funktionierende und lebenswerte Stadt der Zukunft gilt.

Religiöse urbane Konsumkulturen

Wie bereits angeklungen, haben sich in den Metropolen religiöse Lifestyles herausgebildet, die den Individualismus, Professionalismus und die Konsumkultur einer neoliberalisierten urbanen Lebenswelt mit den moralischen Normen der Prosperitätsreligionen verknüpfen. Solche Milieus konkurrieren mit säkularen Urbaniten um die größere Modernität und emanzipieren sich so von der Diskriminierung religiöser Gruppen als rückständig und antiurban.

Hinreichend bekannt ist die Kopplung des Glaubens an das Streben nach Wohlstand im pfingstchristlichen *prosperity gospel*. So deutet die *Igreja Universal do Reino de Deus* als mächtigste und globalste Prosperitätskirche Brasiliens den Erwerb von Wohlstand und unternehmerische Erfolge ihrer Mitglieder als göttliche Belohnung für die Stärke ihres Glaubens. Systematisch setzt die Kirche Symbole eines demonstrativen Reichtums – Luxusautos, Jachten oder Villen – in ihren Beschwörungsritualen und Missionierungsstrategien ein.

Weniger diskutiert werden islamische Versionen einer Prosperitätsreligion. Für Global Prayers untersuchten Özge Aktaş und Eda Ünlü-Yücesoy (2014) in Istanbul die Deutungen von kommodifizierten Attributen eines islamischen Lebensstils durch junge und gebildete gläubige Frauen. Dazu gehören religiöse Ausprägungen eines luxuriösen Konsums, islamische Mode- und Lifestyle-Magazine, Fitness- und Kosmetikstudios für Gläubige oder schicke Bars, die religiöse Regeln nicht verletzen. Die Studie verweist auf eine immense Heterogenität der Lebensstile dieser Frauen, die aber durchgängig von Spannungen zwischen

profanem Alltagsleben und religiösen Normen geprägt sind. Diese Spannungen werden durch Selbsttechnologien bearbeitet, mit deren Hilfe die Frauen die Grenzen zwischen *haram* (dem für Gläubige Verbotenen) und *halal* (dem Erlaubten) immer wieder neu mit sich selbst und mit ihrer religiösen Umgebung aushandeln. Auf dieser Grundlage lehnen sie einige kommodifizierte Attribute des Religiösen für ihren Lebensstil ab, während sie andere legitimieren. So legen viele der interviewten Studentinnen einen hohen Wert auf Fitness, körperliche Schönheit und Wellness und legitimieren dies nicht zuletzt mit einem zunehmenden Angebot an Mode, Fitnessstudios oder Luxushotels, das sich ausschließlich an Gläubige richtet. Das Kopftuch (Hijab) verliert dabei seine politischen Konnotationen und transformiert sich in eine modische Ware.

Solche Entwicklungen bleiben im religiösen Binnenraum nicht unumstritten. So kritisiert der selbst in Başakşehir lebende islamische Theologe Ihsan Eliaçık den Prosperitätsislam der AKP als „religiös gereinigten Kapitalismus“ (eigenes Interview, 2012). Religion sei zu einem „Vergnügen der Reichen“ verkommen, die sich „ekeln vor den Armen und Heimatlosen“ (zit. in: Köhne 2012, o. S.). Als Symbol dafür, dass Neureiche mit ihrem Luxuslebensstil islamische Werte verraten, wird besonders das erfolgreiche Frauenmagazin *Ala* kritisiert, das Mode-, Karriere- und Gesundheitsthemen aus einer islamischen Perspektive behandelt.

Nicht nur in Istanbul generieren die nach Wohlstand strebenden Lebensstile von Gläubigen eine konstante Re-Interpretation religiöser Normen. Ähnlich wie Eliaçık argumentiert Ukah (2014) für Lagos, dass die sich rapide vermehrenden Stadtprojekte der Prosperitätskirchen ihren InvestorInnen ermöglichten, undurchsichtig erworbenes Kapital moralisch reinzuwaschen. Wie auch in säkularen Gated Communities ist die Nachfrage religiöser Milieus nach solchen Wohnanlagen wesentlich an Sicherheitsaspekte gekoppelt. Çavdar (2016) zeigt aber für Başakşehir, dass Sicherheit dort mit moralischer Integrität und religiösen Normen verbunden wird und so eine andere Bedeutung erhält. Das Wohnen in der religiösen Neustadt soll einen an Wohlstand orientierten Lebensstil ermöglichen, ohne sich den (sittlichen) Gefahren aussetzen zu müssen, die von moralischen Freizügigkeiten der säkularen urbanen Zonen ausgehen. Solche Kopplungen erzeugen paradoxe Effekte: Während Projekte wie Başakşehir säkulare urbane Räume sakralisieren, säkularisieren sich die religiösen Lebensweisen dort zu modernen urbanen Lifestyles unter anderen.

Die Herausbildung solcher Lifestyles beschränkt sich nicht auf religiöse Global Cities wie Istanbul oder Lagos, denen eine globale Bedeutung für die Vermehrung religiöser Urbanitätsformen zukommt. Selbst in Berlin hat sich eine islamische Modeökonomie herausgebildet, die als Zeichen für ein „urbanes Mainstreaming von islamischen Konsumkulturen“ (Stock 2013: 2) gelesen werden kann. Die von Miriam Stock für Global Prayers untersuchten Boutiquen richten sich an

eine muslimische Mittelschicht, bedienen sich gentrifizierungstypischer Stilelemente und reihen sich so in die spätkapitalistischen konsumtiven Aufwertungslandschaften Berlins ein. Ebenfalls in Berlin zeigt Alina Gromova (2013), dass das Jüdische bei jungen russischsprachigen Juden und Jüdinnen, die sich von traditionellen Gemeinden abgrenzen, keine essentialistische Kategorie mehr darstellt, der man qua Geburt oder Sozialisation angehört. Vielmehr wird das Jüdische als urbaner Lebensstil einer „Erlebnis- und Interessengemeinschaft“ (ebd.: 282) fabriziert, zu dem sich Gleichgesinnte selbstgewählt und oft nur für eine bestimmte Zeit zusammenschließen. Nicht zuletzt ein spezifischer Zugriff auf modische Markenkleidung dient hier dazu, sich symbolisch von als weniger modern gedeuteten russischsprachigen Gruppen abzugrenzen (vgl. ebd.: 96 ff.).

Spirituelles Coaching

Jenseits der offensichtlich mit neoliberalen Politiken, demonstrativem Konsum und unternehmerischen Praktiken verschmolzenen Prosperitätsreligionen sind in jüngster Zeit gerade in eher religionsfernen Städten wie Berlin neue Religionsgemeinschaften entstanden, die subtiler an neoliberalisierte urbane Lebenswelten andocken. Sie binden ihre Praxis weniger an ein Streben nach materiellem Wohlstand als an die Suche nach neuen Formen von Gemeinschaft und Spiritualität, die nicht an traditionelle Kirchen und Rituale gebunden sind. Solche Gemeinden sprechen vor allem sogenannte kreative Klassen an.

Die Konzepte der kreativen Industrien und Klassen sind in gegenwärtigen Debatten über die Prosperitätschancen von Städten weltweit allgegenwärtig. Weit über umstrittene Thesen (etwa von Richard Florida) hinaus, dass nach dem Niedergang der Industriestadt nur ‘creative cities’ im globalen Städtewettbewerb prosperieren können, ist das Kreativstadtkonzept ein Bestandteil jenes Dispositiv der Kreativität (vgl. Reckwitz 2012), das den „neuen Geist des Kapitalismus“ prägt (Boltanski/Chiapello 2007). Seine Zivilreligion ist das kreative „unternehmerische Selbst“ (Bröckling 2007: 152). Aus heutiger Sicht ist das Dispositiv der kreativen Stadt (vgl. Lanz 2015) an eine disziplinäre Machttechnologie gekoppelt. Denn die andauernde Anrufung der Subjekte, sich als ‘creative professionals’ von wohlfahrtsstaatlichen Strukturen zu ‘emanzipieren’, mündete in eine „permanenten Moralisierung- und Disziplinierungsarbeit am eigenen Selbst“ (Lemke 2007: 60).

Nicht zuletzt die Kluft zwischen der individualistischen Freiheit, sich im Unternehmerischen kreativ zu verwirklichen, und den damit einhergehenden Leistungszwängen scheint zum Wachstum neuer christlicher Gemeinschaften in Berlin beizutragen. Dazu gehören etwa die frei-evangelische Kirche *Berlinprojekt*, die zwei junge Theologen 2005 gegründet haben; der *Berlin Connect* genannte

Ableger der australischen *Hillsong*-Pfingstkirche; oder zwei Filialen des in den 1990er Jahren in Zürich entstandenen *International Christian Fellowship*. Zwar ragt die religiöse Programmatik dieser drei stark wachsenden Kirchen recht weit auseinander. So ist das *Berlinprojekt* eher liberal-intellektuell, während *Berlin Connect* eine für Pfingstkirchen typische sexualpolitische Antiliberalität pflegt. Gleichwohl weisen sie große Gemeinsamkeiten auf. Ihre Mitglieder entstammen jenen jungen, individualistischen, unternehmerischen und kreativen Milieus, die die weltweit gefeierte Metropolitanität Berlins repräsentieren. Besonders die globale Internationalität und Mobilität der Gläubigen fallen auf.

Alle drei Gemeinden beziehen sich positiv auf Berlin als moderne und 'kreative Metropole' und sehen sich selbst als Teil davon: Sie wollen „eine Kirche am Puls der Zeit“ (ICF, eigenes Interview) oder eine „Kirche für eine großartige Stadt“ (Berlinprojekt, Homepage) sein. Ein britischer Pastor von *Berlin Connect*, dessen Messen überwiegend Studierende aus aller Welt besuchen, hat Berlin als Techno-Fan lieben gelernt und vergleicht seine pastorale Arbeit mit KünstlerInnen, die aus dem Vorgefundenen das Beste machen (ebd.). Die Kirchen besitzen zumeist keine eigenen Sakralräume sondern mieten für ihre Gottesdienste Orte einer säkularen Öffentlichkeit an. Dazu gehört ein Szene-Club in Friedrichshain, ein Ballsaal in Mitte oder, beim *Berlinprojekt*, das Kulturkino Babylon und jahrelang auch der Kreuzberger *Coworking-Space* „betahaus“, in dem laut dessen Homepage „280 Gründer und Freelancer“ arbeiten. So koppeln sich die Gemeinden an modernste metropolitane Gemeinschaftsbildungen, die wie die Coworking- und die Club-Communities aus einer berlintypischen Melange zwischen Subkulturen und einem den Neoliberalismus kennzeichnenden Selbstunternehmertum hervorgegangen sind. Eine der betahaus-Gründerinnen gehört dem Berlinprojekt an und erkennt in ersterem die Zukunft der Arbeit und in letzterem die Zukunft des Glaubens. Beides sei „sehr flexibel, sehr offen, sehr kollaborativ“ und damit beschäftigt „sehr diversen, heterogenen Communities“ einen Ort zu geben (zit. nach Dittus 2012: o. S.).

Alle drei Kirchen koppeln ihre Angebote eng an das Berufsleben und die Karriereziele ihrer Gläubigen. So betreibt das *Berlinprojekt* eine Galerie auch als „personelles Investment“ (Interview) zur Förderung junger KünstlerInnen aus der Gemeinde. Die Kirche veranstaltet „Kunstkonferenzen“ für „Schaffende aus den kreativen Industrien, die den christlichen Glauben als Kraftquelle in ihrem Beruf entdecken wollen“ (Berlinprojekt o.J.). Das ICF wiederum organisiert 'open offices' als 'coworking spaces', *Berlin Connect* veranstaltet 'Dinners for young professionals'. Zugleich definieren sich die Kirchen als „Antithese zum Leistungsdruck“, so ein *Berlinprojekt*-Pastor (Interview), wo man „nicht ständig beweisen muss, ob ich cool genug bin“, um das gerade aktuelle Projekt „wirklich verdient“ zu haben. Kirche und Glauben dienen so zugleich als „Pause“ und

„Antithese“ zum Leistungs- und Coolness-Zwang der „kreativen Industrien“ wie als eine „Kraftquelle“ für ein derartiges Berufsleben.

Eine zentrale Attraktion besonders für junge Gläubige ist das Gemeinschaftskonzept der Kirchen. Studierende und junge Professionals, die aus aller Welt nach Berlin kommen, finden über die kirchlichen Facebook-Seiten Wohnraum, lernen sich in „Sofa-Gruppen“ (ICF) oder an Dinner-Abenden kennen, die in Wohnungen und Parks (Berlin Connect) stattfinden. Sie nutzen globale kirchliche Netzwerke, wenn sie neu in der Stadt sind, arbeiten ehrenamtlich in Gemeindeprojekten oder vergnügen sich auf kirchlichen Galerieabenden, Fashionshows und Flashmobs (vgl. ebd.), Konzerten und Partys. Solche Gemeinschaftsangebote bieten Gläubigen eine soziale Infrastruktur für ihre karriereorientierten Lebensstile, die eine globale Mobilität erfordern und einen nur temporären Aufenthalt in Berlin und anderswo erwarten lassen.

Indem sie soziale, professionelle und spirituelle Netzwerke und Vergemeinschaftungen generieren, an die junge Professionelle weltweit andocken können, kompensieren diese Kirchen nicht nur weggefallene „alte Formen von Gemeinschaft und Solidarität“, wie Solty (2008: 620f.) für den „Evangelikalismus in den USA seit der neoliberalen Tendenzwende“ konstatiert. Vielmehr erzeugen sie neuartige Formen der Vergemeinschaftung, die Anforderungen globalisierter Berufskarrieren bedienen bzw. diese sozial erst ermöglichen. Solche neuen christlichen Gemeinschaften in Städten wie Berlin sind so weniger „Selbstschutzbewegungen“ (ebd.: 623) als Regierungstechnologien, die Gläubige darin unterstützen, ihre neoliberale Anrufung als kreatives unternehmerisches Selbst proaktiv und erfolgreich internalisieren zu können.

Religiöser metropolitaner Mainstream

Entgegen allen traditionellen Annahmen der Stadttheorie stellt Religion in den großen Städten weltweit keine exotische Reminiszenz dar, sondern agiert im Herzen metropolitaner Modernisierung. Die hier diskutierten urban-religiösen Konfigurationen in Städten wie Berlin, Istanbul, Lagos oder Rio entfalten sich nicht im Widerspruch zu kapitalistischen Logiken, sondern sollten eher als innovative Elemente eines urbanen Neoliberalismus verstanden werden. Ihre urbanen Praktiken generieren religiöse Varianten jenes „New Metropolitan Mainstream“, mit dem das kritische Urbanisten-Netzwerk INURA (2011) Stadtentwicklungsstrategien fasst, die einer Logik des globalen Standortwettbewerbs unterworfen werden, private Investitionen und unternehmerische Milieus privilegieren und so das urbane Leben ökonomisieren. In Anlehnung daran bezeichne ich Verknüpfungsformen zwischen Prosperitätsreligionen und spätkapitalistischer Urbanität

als „religiösen metropolitanen Mainstream“. Neben urbanen Regierungsformen, die zugleich einer religiösen Programmatik und einem neoliberalen Credo folgen, gehören dazu allerlei urbane Phänomene, die Glauben mit materiellem Wohlstand, unternehmerischem Erfolg und konsumistischen Lifestyles verknüpfen oder Technologien des Regierens zur Verfügung stellen, welche es Gläubigen ermöglichen, die neoliberale Anrufung als kreative unternehmerische Subjekte proaktiv zu internalisieren.

Literatur

- Aktaş, Özge/Ünlü-Yücesoy, Eda (2014): *The Renegotiation of Boundaries between Islam and the „Modern“: Perceptions of Religious Women in Istanbul*. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 514-527.
- AlSayyad, Nezar (2011): The Fundamentalist City? In: AlSayyad, Nezar/Massoumi, Mejgan (Hrsg.): *The Fundamentalist City? Religiosity and the remaking of urban space*, London/New York.
- AlSayyad, Nezar/Roy, Ananya (2006): Medieval Modernity: On Citizenship and Urbanism in a Global Era. In: *Space and Polity* 10.1: 1-20.
- Angotti, Tom (2006): Apocalyptic anti-urbanism: Mike Davis and his planet of slums. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 30/4: 961-967.
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford.
- Bayat, Asef (2007): *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford.
- (2011): Der Mythos der islamistischen Armen. In: metroZones (Hrsg.): *Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt*, Berlin: 41-66.
- (2012): *Leben als Politik. Wie ganz normale Leute den Nahen Osten verändern*, Berlin.
- Beaumont, Justin/Baker, Chris (Hrsg.) (2011): *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*, London/New York.
- Becker, Jochen/Klingan, Katrin/Lanz, Stephan/Wildner, Kathrin (Hrsg.) (2014): *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, Zürich.
- Berlinprojekt-Homepage: <http://www.berlinprojekt.com/>, letzter Zugriff: 11.11.2015.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2007): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.
- Brenner, Neil/Theodore, Nik/Peck, Jamie (2012): Towards deep neoliberalization? In: Künkel, Jenny/Mayer, Margit (Hrsg.): *Neoliberal Urbanism and its Contestations – Crossing Theoretical Boundaries*, Basingstoke/New York.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M.
- Çavdar, Ayşe (2014): Negotiation as a Research Methodology. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 198-215.
- (2016): Building, Marketing and Living in an Islamic Gated Community: Novel Configurations of Class and Religion in Istanbul. In: *International Journal of Urban and Regional Research* (im Erscheinen).
- Comaroff, Jean (2009): The Politics of Conviction: Faith on the Neoliberal Frontier. In: *Social Analysis* 53.1: 17-38.
- Davis, Mike (2004): Planet of Slums. In: *New Left Review* 26: 5-34.
- Danusiri, Aryo (2014): *Performing Crowds: The circulative Urban Forms of the Tariqa Alawiya Youth Movement in Contemporary Indonesia*. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 338-351.

- Dias, Amanda (2014): *Beyond the City: Urban Experiences of Muslim Cariocas*. In: Becker u.a. (Hrsg.): 494-513.
- Dittus, Sabrina (2012): *StadtGebete. Die Neuerfindung der Religion in der Stadt*. Dokumentarfilm, Arte.
- Droogers, André (2006): Paradoxical Views on a Paradoxical Religion. Models for the Explanation of Pentecostal Expansion in Brazil and Chile. In: van Harskamp, Anton u.a. (Hrsg.): *Playful Religion: Challenges for the Study of Religion*, Delft.
- Freston, Paul (1994): Popular Protestants in Brazilian Politics. A novel turn in sect-state relations. In: *Social Compass* 41.4: 537-570.
- Gromova, Alina (2013): *Generation „koscher light“. Urbane Räume und Praxen junger russischsprachiger Juden in Berlin*, Bielefeld.
- Habermas, Jürgen (2008): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.
- Hall, Stuart (1992): The West and the Rest: Discourse and Power. In: Hall, Stuart/Gieben, Bram (Hrsg.): *Formations of Modernity*, Cambridge.
- Heelas, Paul/Martin, David/Woodhead, Linda (Hrsg.) (2001): *Peter Berger and the Study of Religion*, Oxon/New York.
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt a. M.
- Hussain, Delwar (2011): *Globalisierung, Gott und Galloway. Die Islamisierung der Bangladeshi-Communities in London*. In: metroZones (2011): 211-248 .
- INURA (2011): *The metropolitan mainstream INURA project*, http://www.inura.org/nmm_posters1.html, letzter Zugriff 27.01.2013.
- Ivakhiv, Adrian (2006): Toward a Geography of „Religion“: Mapping the Distribution of an Unstable Signifier. In: *Annals of the Association of American Geographers* 96.1: 169–175.
- Köhne, Gunnar (2012): *Kopftuch als Modeaccessoire. Türkisches Magazin „Ala“ setzt auf Mode und Religiosität*, <http://www.deutschlandfunk.de>, letzter Zugriff: 16.10.2013.
- Lanz, Stephan (2013): Be Berlin! Governing the City through Freedom. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 37.4: 1305-1324.
- (2014): *Assembling Global Prayers in the City. An Attempt to repopulate Urban Theory with Religion*. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 16-47.
- (2015): Politik zwischen Polizei und Postpolitik: Überlegungen zu urbanen Pionieren einer politisierten Stadt am Beispiel von Berlin. In: Behrens, Melanie u.a. (Hrsg.): *Inclusive City*, Wiesbaden: 43-62.
- (2016): The Born-Again Favela: The Urban Informality of Pentecostalism in Rio de Janeiro. In: *International Journal of Urban and Regional Research* (im Erscheinen).
- Larkin, Brian/Meyer, Birgit (2006): Pentecostalism, Islam and Culture: New Religious Movements in West Africa. In: Akyeampong, Emmanuel (Hrsg.): *Themes in West African History*, Athens: 286-312.
- Lemke, Thomas (2007): *Gouvernementalität und Biopolitik*, Wiesbaden.
- metroZones (2011) (Hrsg.): *Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt*, Berlin.
- Meyer, Birgit (2009): From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In: dies. (Hrsg.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, New York.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken*, Bielefeld.
- Ong, Aihwa (2011): Worlding Cities, or the Art of Being Global. In: Roy, Ananya/Ong, Aihwa (Hrsg.): *Worlding Cities. Asian Experiments and the Art of Being Global*, Malden/Oxford: 1-26.

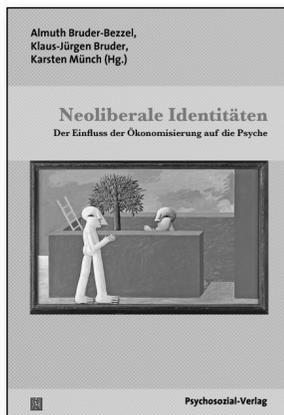
- Peck, Jamie/Theodore, Nik/Brenner, Neil (2009): *Neoliberal Urbanism: models, moments, mutations*, SAIS Review XXIX.1: 49-66.
- Reckwitz, Andreas (2012): *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Frankfurt a. M.
- Robinson, Jenny (2006): *Ordinary Cities. Between Modernity and Development*, London/New York.
- Roy, Olivier (2010): *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religion*, München.
- Schiffauer, Werner (2003): *Migration und kulturelle Differenz*, Berlin.
- (2010): *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*, Frankfurt a. M.
- (2014): *Global Prayers, Migration, Post-Migration*. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 48-63.
- Soltz, Ingar (2008): Neoliberalismus und Evangelikalismus in den USA. Desintegration der Christlichen Rechten – Aufstieg einer Evangelikalen Linken. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, H. 153, Jg. 38: 613-633.
- Stock, Miriam (2013): *Neue islamische Mode-Ökonomien in Berlin-Neukölln*, Unveröffentlichtes Manuskript.
- Teschner, Klaus (2011): *Struggle as a Sacrament. Religion und städtische Bewegungen in Afrika*. In: *metroZones* (2011): 85-108.
- Tsianos, Vassilis (2013): Urbane Paniken. Zur Entstehung eines antimuslimischen Urbanismus. In: Duygu, Gürsel u.a. (Hrsg.): *Wer MACHT Demo_kratie? Kritische Beiträge zu Migration und Machtverhältnissen*, Münster: 22-42.
- Ukah, Asonzeh (2011): *Die Welt erobern, um das Himmelreich zu errichten. Pfingstkirchen, Prayer Camps und Stadtentwicklung in Lagos*. In: *metroZones* (2011): 109-130.
- (2014): *Redeeming Urban Spaces: The Ambivalence of Building a Pentecostal City in Lagos, Nigeria*. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 178-197.



Klaus-Jürgen Bruder et al. (Hg.) Almuth Bruder-Bezzel et al. (Hg.)

Krieg um die Köpfe Der Diskurs der Verantwortungsübernahme – psychologische, sozialwissenschaftliche und medienkritische Betrachtungen

Neoliberale Identitäten Der Einfluss der Ökonomisierung auf die Psyche



ca. 500 Seiten • Broschur • € 49,90
ISBN 978-3-8379-2540-1

159 Seiten • Broschur • € 19,90
ISBN 978-3-8379-2573-9

Obwohl sich weite Teile der Bevölkerung gegen Krieg aussprechen, wird mittels vielfältiger Strategien versucht, diese Haltung zu untergraben und den Krieg im öffentlichen Bewusstsein als Normalität zu etablieren. Aus sozialwissenschaftlicher, psychologischer und medienkritischer Perspektive reflektieren die Autorinnen und Autoren, wie im Zuge der Mobilmachung bürgerrechtliche und soziale Standards außer Kraft gesetzt werden.

Die zunehmende Ökonomisierung vieler Bereiche der Gesellschaft erzwingt Anpassungsprozesse, die sich auf der Ebene individueller Entwicklungen wie auch des sozialen Lebens nachweisen lassen. Die Autorinnen und Autoren untersuchen die damit verbundene Herausforderung für die Subjekte und ihre Bewältigungsstrategien unter anderem aus sozialpsychologischer, politikwissenschaftlicher und pädagogischer Perspektive.

Ingar Solty

Markt-Religion

Die Genealogie neoliberaler Religiosität in den USA

1. Der Mythos Christliche Rechte versus Rechtslibertäre

Ein gängiges Missverständnis bezüglich der Tea-Party-Bewegung in den USA besteht darin, es handele sich bei ihr um eine rein rechtslibertäre, d.h. markttradikale Bewegung, woraus gefolgert wird, die „alte“ Christliche Rechte habe mit ihr nichts gemein. Die Tea Party kümmere sich um Wirtschaftsfragen und „individuelle Selbstbestimmung“ und pflege eine Abneigung gegen „Bevormundung“ aller Art – nicht bloß im Fall von „Wirtschaftsgesetzen“ (Besteuerung) und Schusswaffenregulierung, sondern auch beim Drogengebrauch und bei kirchlich-religiösen Orientierungen. Die Christliche Rechte sei dagegen eine Bewegung des Wertkonservatismus, die eine solche (religiöse) Bevormundung gerade anstrebe. Sie verfechte zudem keine ökonomische Agenda, sondern bloß eine kulturelle – sie führe den „Kulturkrieg“ gegen den „säkularen Humanismus“ (Bill O’Reilly), d.h. einen Kampf gegen das Selbstbestimmungsrecht der Frau (Abtreibungsverbot), gegen die gleichgeschlechtliche Ehe und für die Aufweichung oder Aufhebung der Trennung von Kirche und Staat (Schulgebete etc.).

Der traditionellen Erzählung zufolge wurden diese Gegensätze durch die Strategie des „Fusionismus“ zwischen autoritärem Evangelikalismus und libertärem Markttradikalismus überbrückt und ermöglichten den Siegeszug der Reagan’schen Neuen Rechten von den Suburbs im Orange County in Südkalifornien bis zur Einnahme des Weißen Hauses bei den Präsidentschaftswahlen 1980. Als *intellektueller* Architekt der „New Right“ gilt bis heute der politische Philosoph Frank Meyer, der einst 1933 als kommunistischer Student von der London School of Economics relegiert worden war und sich nach der Lektüre von Hayeks *Der Weg zur Knechtschaft* kurz nach dem Erscheinen des Buches 1944 zum markttradikalen Antikommunisten gewendet hatte. Als ein zentraler *politischer* Architekt gilt Paul Weyrich, der in Reagans Council for National Policy 1979 kapitalistische Financiers (wie die Coors-Brauerei) mit den Institutionen und Führern der Christlichen Rechten von Jerry Falwells Moral Majority und Pat Robertsons Christian Coalition zusammenbrachte (Solty 2008).

Nun existieren diese Strömungen innerhalb der US-Rechten, d.h. im US-Zweiparteiensystem bei den Republikanern und ihrem Umfeld, in der Tat. Sie bilden in ihr auch einen gewissen Widerspruch, und zwar in erster Linie einen Klassenwiderspruch. Für den berühmten US-Theologen und Außenpolitiktheoretiker Reinhold Niebuhr war der Evangelikalismus in den 1920er Jahren eine „Religion der Enterbten“. Demgegenüber ist seit den 1990er Jahren der Aufstieg einer evangelikalen Elite in Politik, Wirtschaft, Hollywood und an den Hochschulen zu konstatieren (Lindsay 2007). Dieser hängt auch mit der Krise der traditionell-orthodoxen (Mainline-)Kirchen im Zuge der 1960er-Kulturrevolution zusammen, die im US-Protestantismus zu einer Dominanz des subjektivistisch-expressiven Evangelikalismus geführt hat. Der (Neo-)Evangelikalismus seit den 1970er Jahren verkörpert damit eine Gegenreaktion auf die damalige Kulturrevolution, ist in seinem radikalen Subjektivismus/Expressivismus aber zugleich ihr Produkt und steht somit der traditionellen Religion entgegen (Schäfer 2011: 154). Der springende Punkt ist allerdings folgender: Sozialer Aufstieg erfordert heute nicht mehr zwangsläufig, dass den subaltern-evangelikalen Wurzeln zugunsten des (Mittelklasse-)Methodismus und (Oberschicht-)Episkopalismus der Rücken gekehrt werden muss. Trotz alledem ist der Evangelikalismus grosso modo bis heute vor allem ein Ideologiephänomen der unteren und absteigenden lohnabhängigen Mittelklassen im ländlichen und suburbanen Raum, insbesondere der Südstaaten und des Mittleren Westens geblieben (vgl. Shibley 1996: 115ff.).¹ Auch aktuell verfügen 58 Prozent aller Evangelikalen über ein Jahreseinkommen unter 50.000 US-Dollar – im Gegensatz zu 53 Prozent im nationalen Durchschnitt. Ärmer sind nur die Zeugen Jehovas und schwarze Protestantengemeinden.

Der sozialdarwinistische Rechtslibertarismus ist hingegen eher eine Ideologie sowohl des extrem gewerkschaftsfeindlichen alten Kleinbürgertums als auch junger, aufstiegsorientierter, urbaner und global mobiler Eliten von Lohnabhängigen (oft mit Hochschulabschlüssen in wirtschaftsnahen Fachbereichen). Er gibt sich ordoliberal und kritisiert etwa gelegentlich die Bankenrettungen als „crony“ oder „corporate capitalism“ (Ron Paul), bedient letztlich aber – als (Teil-)Ideologie eines Mitte-Oben-Bündnisses – die Deregulierungs-, Liberalisierungs- und Privatisierungsinteressen der transnationalisierten US-Bourgeoisie (vgl. Frank 2012: 89ff.).²

-
- 1 Dies ist einer der Gründe, warum Statusverlusttheorien häufig als Erklärung für den Aufstieg der religiösen Rechten und des Antikommunismus angewendet wurden (vgl. Lipset 2002; Hofstadter 1967; Bell 1988: 103ff.) und weiterhin werden.
 - 2 Der Klassencharakter von rechtslibertärer und rechtsreligiöser Ideologie ist auch von Parteintellectualen der Republikaner als strategische Problematik anerkannt worden. So betonte der spätere Redenschreiber von George W. Bush und heutige Renegat David

Dieser ideologisch ausgetragene Klassenwiderspruch kommt in Zeiten politischer Krisen in der Republikanischen Partei manchmal auch zur Entfaltung. So gab es in der Endphase der kriselnden Bush-Administration tatsächlich relativ starke Flügelkämpfe. In einigen rechtslibertären Darstellungen, die von einer „Schlacht um die Kontrolle der Partei“ (Sager 2006) redeten, erschien die Bush-Administration als eine Geisel der (vermeintlich weniger antieratistischen) Evangelikalen: Bush habe mit der Einführung von Stahlzöllen das Prinzip des Freihandels gebrochen (Bovard 2005: 47ff.), mit den „Anti-Terrorgesetzen“ von Homeland Security die Bürgerrechte wie das Recht auf freie Meinungsäußerung und auf Privatsphäre beschränkt und „Widerspruch“ politisch verfolgt (ebd.: 33ff.), mit der Bildungsreform „No Child Left Behind“ und der Subventionierung von verschriebenen Arzneimitteln für RentnerInnen den Wohlfahrtsstaat ausgedehnt (statt abgewickelt) und so die Staatsverschuldung ausgeweitet (ebd.: 109ff.) sowie die USA in einen nicht-gewinnbaren und kostspieligen „Krieg gegen den Terror“ gestürzt (ebd.: 245ff.). Die (wahren) Konservativen seien, so der legendäre konservative Kampagnenstrategen Richard A. Viguerie (2006: vf.), „im Augenblick unglücklich, weil die Republikaner der Zentralregierung uns unserer Sache beraubt hat. Wir fragen uns, warum wir republikanisch wählen sollen, wenn die GOP sich bei Fragen von Staatsausgaben, Korruption und fehlender Fortschritte bei sozialen Fragen wie die Demokraten verhält.“ (Übersetzungen von englischsprachigen Zitaten durch den Autor)³ Einigen rechtslibertären Intellektuellen, die die weltpolitische Rolle des US-Staates scharf kritisieren und deshalb manchmal (von Arlo Guthrie u.a.) für Linke oder von Linken wie dem demokratischen Präsidentschaftskandidaten Dennis Kucinich für querfronttauglich gehalten werden, erschien der permanente *War on Terror* als die Durchsetzung apokalyptisch-evangelikalen Denkens in der Außenpolitik der USA (vgl. Cohn-Sherbok 2006). Dies gilt auch für den mehrfachen republikanischen Präsidentschaftskandidaten und wandelnden Widerspruch Ron Paul.⁴

Die Republikanische Partei – dem Anspruch nach klassenübergreifend, ob schon keine Volkspartei im Sinne europäischer, programmatischer Berufspolitik-Massenparteien, sondern eher eine klassisch-liberale Honoratiorenpartei

Frum (1997) in einem programmatischen Aufsatz, dass die Schlacht „(subalterne) Evangelikale versus (elitäre) Rechtslibertäre“ starke Überschneidungen zum Kampf zwischen „Wertkonservatismus“ und „business conservatism“ aufweise.

3 GOP ist das Kürzel für Grand Old Party, einer gängigen Bezeichnung für die Republikanische Partei.

4 Ron Paul ist ein vehementer Verfechter des Freihandels und zugleich ein ebenso vehementer Gegner des American Empire: Er will den globalen Kapitalismus, aber nicht das Imperium des US-Staates, der diesen mit seinen militärisch-politischen Mitteln schafft, organisiert und aufrechterhält. (Vgl. Soly 2013b).

– erscheint als zerrissen zwischen zwei Klassen und ihren (Tendenz-)Ideologien (Sager 2006). Eine ähnliche Kritik am neuen (Neocon-)Imperialismus wurde allerdings auch von Paläokonservativen und (katholisch-)religiösen Kulturkämpfern wie dem mehrfachen Präsidentschaftskandidaten Patrick J. Buchanan (2004) vorgebracht. Zudem verbanden mehrere Kritiker des „rechtsautoritären“ Evangelikalismus wie die gemäßigte Eliten-Konservative Christine Todd Whitman (2006), die zwischen 2001 und 2003 Mitarbeiterin in Bushs Umweltministerium war, John W. Dean (2007: xiv) und Mickey Edwards (2008: 11f) ihre Angriffe auf die Regierung von George W. Bush zugleich auch mit einer Kritik an ihrer Ausgabenpolitik; und schließlich meldeten sich bald auch moderate Konservative aus einer anderen, nicht-marktradikalen Richtung mit Thesen zur Erneuerung des Konservatismus zu Wort (Frum 2007; Douthat/Salam 2008). All dies verdeutlicht, dass die Behauptung, die Bush-Administration sei eine schlichte und entsprechend fragile (Klassen-)Zweckehe gewesen – zusammengehalten bloß durch die Gegnerschaft zu Bill Clinton, Antikommunismus und den „Krieg gegen den Terror“ (Sager 2006: 87) –, zu hinterfragen ist. In Wirklichkeit verkennt die Überbetonung gewisser existierender Widersprüchlichkeiten die Grundlagen einer relativen politischen Einheit der Rechten. Die innerparteilichen Auseinandersetzungen aus dieser Zeit der Krise des autoritär-imperialen Projekts der Bush-Administration, die mit der Hurricane Katrina-Katastrophe von 2005 latent wurde, sind eher in Richtung wechselseitiger Schuldzuweisungen und Richtungskämpfe im Hinblick auf die Neuaufstellung der Partei nach der Niederlage in den Zwischenwahlen von 2006 und der damals bevorstehenden Niederlage bei den Präsidentschaftswahlen 2008 zu interpretieren.

2. Ökonomische Interessen versus kulturelle Werte? Zur Kritik einer falschen Entgegensetzung

Der Hintergrund des Mythos vom Gegensatz oder gar Antagonismus Rechtsliberäre/Rechtsautoritäre ist eine falsche Dichotomisierung von „Kultur“/„Werten“, die als ideell und nicht von ökonomischen Interessen geleitet erscheinen, und Ökonomie, die als materiell und interessenbasiert gedacht wird. Sie prägt auch viele politsoziologische Untersuchungen und wahlarithmetische Strategiekonzepte, die das politische (Wahl-)Verhalten zwischen den Polen Kollektivismus/Individualismus und Autoritarismus/Emanzipation verorten, wobei der Arbeiterklasse oft eine Neigung zu Autoritarismus/Kollektivismus unterstellt wird (vgl. etwa die Darstellung und Kritik in Jaerisch 1975).

Dieser Dualismus hat sich auch in der kritischen Wissenschaft und linken Publizistik verbreitet und zu einer idealistischen Auffassung von „Kultur“ und

einer mechanistischen Auffassung von Hegemonie geführt, die theoretisch und politisch hochproblematisch sind. Affirmiert und popularisiert wurde dies durch Thomas Franks Bestseller *What's the Matter With Kansas? How Conservatives Won the Heart of America* (2005). Der soziallinke Publizist vertrat hier die These, dass Bushs Wiederwahl 2004 darauf zurückzuführen sei, dass sich die subalternen Evangelikalen von Republikanereliten mit „Wertediskursen“ dazu hätten verleiten lassen, gegen ihre „wirklichen“, d.h. ökonomischen Interessen zu stimmen. Franks These war dabei nicht neu. Sie steht in einer langen Tradition der Kritik der religiösen Politik entlang der Unterscheidung von Materialität/ Immaterialität und eines Diskurses der Irrationalität von Leo Löwenthal und Norbert Gutermans *Prophets of Deceit* (1949) und John Bunzels *Anti-Politics in America* (1967) (vgl. kritisch dazu Shields 2009: 6ff.).

Als Wiederbelebung der – in der Frankfurter Schule geläufigen – problematischen Denkkategorie des „falschen Bewusstseins“ war diese Vorstellung aber nicht nur gefährlich, weil sie sich dem Verdacht (links-)elitärer Arroganz und „kritischer Kritik“ aussetzt, insofern sie die Subjektivität und die jeweiligen Begründungszusammenhänge im politischen Verhalten der gesellschaftlichen Akteure ausblendet und suggeriert, man wüsste besser, was für die „verblendeten“ rechten WählerInnen gut ist. Sie war zugleich auch empirisch falsch. Ihre Hinfälligkeit trat spätestens mit der globalen Krise 2007ff und dem Aufstieg der Tea-Party-Bewegung im Februar 2009 ganz offensichtlich zutage; denn hier war schließlich eine populistische und populäre Rechte entstanden – vier von zehn Wählerinnen und Wähler der Zwischenwahl 2010 bekannten sich als UnterstützerInnen –, die die Republikaner nicht *trotz*, sondern gerade *wegen* ihres ökonomischen Marktradikalismus wählte (vgl. Solty 2013a: 153ff.), wie Frank (2012: 9) selbst zähneknirschend eingestehen musste.

Nun ließe sich behaupten, bei der Tea Party von 2009ff., d.h. der zentralen Kraft hinter dem Regierungs-Shutdown vom Oktober 2013 (Solty 2014a, 2014b), handele es sich ideologisch und personell um eine andere Rechte als bei der Christlichen Rechten 1980 bis 2008. Diese These lässt sich jedoch weder ideologisch noch soziologisch untermauern. Angefangen mit Glenn Becks „9/12“-Kampagne, die den nationa(listisch)en Geist des Tages nach den terroristischen Anschlägen vom 11. September 2001 beschwor, stellte die Tea Party eine in zugleich rechtsreligiöser und marktradikaler Sprache artikulierte Einheit des US-Rechtspopulismus dar. Alle Versuche von Seiten des Tea-Party-Kapitals und seiner Lobbygruppen wie Dick Armeys *FreedomWorks*, im Interesse der marktradikalen Agenda den „Wertkonservatismus“ unter der Decke zu halten, schlugen fehl. Eine Studie des PewResearch Religion & Public Life Project (PewForum, 23.2.2011) fand heraus, dass

Unterstützer der Tea Party nicht nur in Bezug auf wirtschaftliche Fragen, sondern auch auf kulturelle Fragen wie Abtreibung und gleichgeschlechtliche Ehe zu konservativen

Einstellungen tendieren. Darüber hinaus stimmen sie weit überdurchschnittlich der Aussage zu, dass ihre Religion der wichtigste Faktor ist, der ihre Meinungen zu diesen Fragen bestimmt. Schliesslich findet die Tea Party ihre Unterstützung weit überdurchschnittlich unter den weißen evangelikalen Protestanten. Es zeigt sich, dass die meisten Menschen, die mit der religiösen Rechten übereinstimmen, auch die Tea Party unterstützen.

Es wäre somit falsch, die Tea Party bloß als einen nach außen ausfransenden organischen politischen Gesamtzusammenhang zu denken, der in erster Linie durch die Definition der gemeinsamen Feinde (Obama-)DemokratInnen und moderate Republikanerelite zusammengehalten wird. Marktradikalismus und christlich-rechter Autoritarismus bilden in der Tea Party eine Einheit. Dies ist zunächst einmal verblüffend, wenn man sich die Klassendifferenz zwischen dem Großteil der Evangelikalen und dem Großteil der Rechtslibertären vor Augen führt. Damit stellt sich die Frage: Wenn es also stimmt, dass der US-Rechtspopulismus nicht als ein bloßes politisches, evangelikal-rechtslibertäres (Klassen-)Zweckbündnis zu begreifen ist, wie erklärt sich dann die marktradikale Orientierung des (subalternen) US-Evangelikalismus? Muss man hier nicht doch von Irrationalismus sprechen? Die Antwort auf diese Frage lautet, dass sich in den USA historisch eine organische Rechtspopulismus-Einheit entwickelt hat, die sich – analog zu Boltanski/Chiapello (2007) – schwerlich auf einen Gegensatz zwischen einer Kulturrechten einerseits und Sozial- bzw. Wirtschaftsrechten andererseits reduzieren lässt.

Angesichts dieser Einheit von Marktradikalismus und christlichem Fundamentalismus sollte man nicht auf den Zug der Intellektuellen eines neuen, liberal-elitären Atheismus wie Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris oder auch Kevin Phillips aufspringen, wobei letzterer in Bezug auf die USA von einem „national disenlightenment“ spricht (2006: 103). Rein ideologisch betrachtet ist Religion im Kapitalismus klassenneutral und kann für die verschiedensten Richtungen nützlich sein. Der Sozialismus ist mit der Bibel, dem Koran, der Thora etc. genauso begründet worden wie der Kapitalismus und Autoritarismus. Im Gegenwartskapitalismus ist „die Kritik der Religion“ deshalb nicht „die Voraussetzung aller Kritik“, wie Karl Marx (1844: 378) dies noch in seiner Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie für Deutschland postulierte. Dies gilt besonders für die USA, wo bis heute – trotz der jüngeren Zunahme an AtheistInnen in den urbanen Mittelklassen (Wicker 2008) und auch an religiös-institutionell Ungebundenen in der Arbeiterklasse (Douthat 2012: 142f) – immer noch fast 90 Prozent der Bevölkerung angeben, an ein „höheres Wesen“ zu glauben. Der Kampf für den Sozialismus in den USA muss sich deshalb zwangsläufig (auch) in religiöser Sprache artikulieren. Das gilt umso mehr, als der Atheismus hier historisch als antidemokratische liberale Elitenideologie eher eine reaktionäre Rolle gespielt hat (Unger 2006) und mit Dawkins und (dem allerdings verstor-

benen) Hitchens in ihrer neoimperialen Islamfeindlichkeit weiter spielt. So wie die Christliche Rechte seine Bestrafungssehnsüchte und die wenigstens 100.000 getöteten ZivilistInnen im Irakkrieg mit dem autoritären Offenbarungskapitel aus der Bibel gerechtfertigt hat, begründen linke ChristInnen mit der „Bergpredigt“ die Einschränkung der kapitalistischen Marktkräfte oder – wie der zunehmend radikalere Theologe und öffentliche Intellektuelle Chris Hedges (u.a. 2008, 2010) oder der afroamerikanisch-marxistische Philosoph Cornel West – sogar einen christlichen Sozialismus.

Vor dem Hintergrund der evangelikalen Subalternität und der Kapitalismuskrise hegten viele religiöse Linke darum auch die Hoffnung, dass nach dem Desaster des Irakkrieges „die alte Garde des Evangelikalismus ihre Macht verliert“ und viele junge Evangelikale „bereit wären vorzutreten und den Anspruch auf eine sehr viel progressivere Form des Evangelikalismus zu erheben, und zwar im Sinn von politischer Aktivität und dem Ziel der sozialen Gerechtigkeit.“ (Benson/Heltzel 2008: 13f.) Was sie jedoch übersehen, ist: Historisch hat sich in den USA eine organische Rechtspopulismus-Einheit von Marktradikalismus und christlichem Fundamentalismus entwickelt, ist die Religion also nach rechts gerückt. Dieser Rechtsruck kann vor dem Hintergrund der eben benannten allgemeinen Klassenneutralität religiöser sozialer Deutungsmuster (oder Anrufungen im althusserschen Sinne) nicht schlicht ideologischer Natur sein, sondern ist ökonomisch und politisch bedingt.

3. Religion und gesellschaftliche Klassenauseinandersetzungen im US-Kapitalismus

Die politische US-Religionsgeschichte verlief lange mehr oder weniger parallel zu jenen in den anderen kapitalistischen Kernländern. Die USA im Blick hatte Max Weber die protestantische Ethik als Quelle des Kapitalismus interpretiert. Der sündige Gläubige ist im sprachlich durch die Bibel-Übersetzung(en) demokratisierten und individualisierten Protestantismus sozusagen doppelt frei: frei von der Autorität des katholischen Priesters, der der lateinischen Liturgie folgt; frei aber auch von der emotionalen Geborgenheit, die der hierarchisch-paternalistische Katholizismus ihm durch Beichte, Vergebung und Ablasshandel gewährte. Die furchterregende (Vor-Gott-)Einsamkeit des sündigen Gläubigen – „sinners in the hands of an angry God“, so 1741 der theologische Vater der ersten großen Erweckungsbewegung im US-Puritanismus John Edwards – kulminierte in der calvinistischen Prädestinationslehre: Der „innerweltliche“ ökonomische Erfolg sei Ausdruck der Liebe Gottes. Durch rigorose Arbeitsdisziplin, Sparsamkeit und Akkumulation sei der sozial individuierte Gläubige der ständigen panischen Angst

vor der Sünde und der Hölle begegnet, weshalb Herbert Marcuse und andere Freudo-Marxisten auch fälschlicherweise davon ausgingen, dass eine Untergrabung der protestantischen Ethik (etwa durch Hippie-Hedonismus) zum Ende des Kapitalismus führen würden.⁵ Auseinandersetzungen gab es diesbezüglich nur, ob Weber seine These als Ergänzung oder Gegenthese zur marxischen Theorie der Entstehung des Kapitalismus aus der sogenannten ursprünglichen Akkumulation formulierte.

Trotzdem bildete sich mit der Entstehung des Proletariats, der Krise des „laissez-faire“-Konkurrenzkapitalismus in der „Großen Depression“ von 1873-1896 und dem zeitgleichen Aufstieg der sozialistischen Arbeiterbewegung auch in den USA eine „linke“ Religion (Hofstadter 1960) heraus. Dies galt besonders für den Katholizismus, der hier ebenfalls vom Vatikan und der ersten, vierzig Jahre lang gültigen Sozialenzyklika *Rerum Novarum* (1891) sowie der daraus entwickelten katholischen Soziallehre bestimmt wurde. Für die politische Tragfähigkeit des New Deal waren später auch und gerade die urbanen (Arbeiter-)KatholikInnen entscheidend (Meyerson 2004).

Es wäre allerdings falsch, diese Unterstützung lediglich als Widerspiegelung des Zeitgeistes zu verstehen. Diesseits und jenseits des Atlantiks war sie zum einen tatsächlich Ergebnis einer passiven Revolution im religiösen Feld, zugleich jedoch Ergebnis einer geschickten gegenhegemonialen Politik der Arbeiterbewegung selbst. Diese musste durch (lokale) Bündnisse bei Streiks etc. die tiefgehende traditionell-religiöse Skepsis gegenüber ihrem starken Säkularismus abbauen. Überdies widersprach der Ausbau des Sozialstaats im Rahmen des sogenannten New Deal dem Subsidiaritätsprinzip und insbesondere der zweiten Sozialenzyklika *Quadragesimo Anno* (1931). Auch damals gab es mit dem katholischen Priester Charles Coughlin – zunächst ein Unterstützer des New Deal – eine starke religiös-protfaschistische Rechte.

Diese strategische Orientierung ermöglichte es, dass selbst aus den Reihen der skeptischen evangelikalen ProtestantInnen, die mit ihrem religiösen Individualismus, Antietatismus und der protestantischen Ethik freilich kein natürlicher ideologischer Bündnispartner waren, UnterstützerInnen zur Arbeiterbewegung stießen. Schon während des demokratischen Moments im Vorfeld des US-Unabhängigkeitskrieges 1776 hatte es mit der *Regulator Rebellion* eine starke populär-demokratische Bewegung mit zentralen Figuren aus dem Quäker-Puritanismus wie Herman Husband gegeben, die für eine Progressivbesteuerung, Papiergeld im Kampf gegen die Hochfinanz und eine Lokalisierung demokratischer Entscheidungsstrukturen kämpften (Hogeland 2012). In der Zeit der kapitalistischen

5 Für Emile Durkheim (1897) war diese protestantische Einsamkeit auch ein zentraler Grund für die stärkere Verbreitung des Freitods unter ProtestantInnen (verglichen mit KatholikInnen sowie Juden und Jüdinnen).

Hochindustrialisierung entstand dann in der *Progressive Era* die *Social-Gospel*-Bewegung um den Episkopalianer-Ökonomen Richard T. Ely und den Baptisten-Theologen Walter Rauschenbusch. Der zeitgleiche linke Populist und mehrfache demokratische Präsidentschaftskandidat William Jennings Bryan war ebenfalls ein tiefreligiöser Protestant aus Nebraska, der den Kampf für Antimonopolgesetze und Bimetallismus (im Interesse der verschuldeten Kleinbauern; vgl. Solty 2015) sowie gegen den aufsteigenden US-Imperialismus von Theodore Roosevelt bis Woodrow Wilson mit einem Kampf für die Prohibition und später gegen die Evolutionstheorie Charles Darwins verband. Ja, sogar der erste Präsident der *United Automobile Workers*, Homer Martin, war ein baptistischer Prediger aus Kansas City, der mit seinen religiös gefärbten Klassenkampfreden wie kein anderer Gehör unter traditionellen zugewanderten Südstaaten-ArbeiterInnen in den Industriegebieten um die Großen Seen im Nordosten der USA fand.

4. Zur Genealogie (rechts-)religiöser Sozialstaatsfeindlichkeit

Mit dem (vorläufigen) historischen Scheitern des Sozialismus in den USA – im Grunde schon während der *Progressive Era* kurz vor dem Ersten Weltkrieg (Solty 2015), allerspätestens aber im Kontext des Kalten Krieges und der Kommunistenverfolgungen der 1950er Jahre – und mit der allgemeinen historischen Unfähigkeit der US-Arbeiterbewegung, das bürgerliche Parteiduopol dauerhaft zu durchbrechen, hat die politische Religion historisch jedoch zunehmend eine starke Rolle im Kampf gegen und beim Umbau des keynesianischen Wohlfahrts- in den neoliberalen Workfare-Staat gespielt.

Dies hat nichts mit der religiösen Ideologie an sich, sondern vor allem mit der Spezifik der Sozialstaatlichkeit in den USA selbst zu tun. In der Sozialstaatsforschung ist es eine verbreitete Annahme, dass die Akzeptanz des Wohlfahrtsstaates von seiner Reichweite abhängt: Je universeller er ist, d.h. je größer der Anteil vor allem der Mittelklassen ist, der unmittelbar profitiert, umso akzeptierter sind – man denke an Skandinavien – nicht zuletzt die damit einhergehenden höheren Steuern (auch) auf Lohn- und nicht bloß Kapitaleinkommen, Vermögen und Erbschaften, und umso schwerer ist es im Neoliberalismus für das Kapital, populäre öffentliche Sozialsysteme zu rekommodifizieren.

Der rudimentäre US-Sozialstaat ist dagegen historisch von einer spezifischen Partikularität geprägt. Anders als beispielsweise in Deutschland oder in den Niederlanden ist er nicht das Ergebnis eines religiösen *cleavage* der „Christdemokratie“: Im Gegensatz zu Westeuropa ist keine Religion in den USA jemals Staatsreligion gewesen. Ein individualistischer religiöser Antietatismus lässt sich historisch darauf zurückführen, dass die USA (1.) durch PuritanerInnen gegrün-

det wurden, die sich auf der Flucht vor staatlicher Unterdrückung befanden, und sich (2.) seit der Zeit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 unter den Bedingungen des Laizismus, d.h. einer strikten Trennung von Staat und Religion, entwickelt haben. „Das Fehlen einer religiösen Abspaltung, die sich in eingefrorenen Parteisystemen äußert, zusammen mit einer Antipathie gegenüber einem starken Staat“, so Jill Quadagno und Deana Rohlinger (2009: 262), „hat die Blüte des religiösen Pluralismus hervorgebracht. Der Wohlfahrtsstaat spiegelt daher nicht eine einzelne religiöse Tradition wider, sondern enthält sowohl Elemente des katholischen Anliegens der sozialen Gerechtigkeit wie die calvinistische Doktrin, dass die faulen Armen gezwungen werden sollen, zu arbeiten.“ Vor diesem Hintergrund ähnelt Sozialstaatlichkeit – mit Einrichtungen wie den Essensmarken (seit 1964) oder der Krankenversicherung „Medicaid“ für die Armen (seit 1965) und „Medicare“ für RentnerInnen und Behinderte (seit 1966) – eher der fragmentierten und stigmatisierenden paternalistischen Armenfürsorge des Feudalismus und einer Ad-hoc-Sozialpolitik als einem arbeits- und sozialrechtsbasierten universellen Sozialstaatsgedanken, wie er sich in den meisten Ländern Westeuropas herausbildete.

In den späten 1960er und frühen 1970er Jahren kam es zur neoliberalen „Kapitaloffensive“ (Moody 1997: 41ff.), mit der das Kapital auf die Profitklemme reagierte, und gleichzeitig führten die Kosten des US-Imperialismus in Vietnam und der Wohlfahrtsprogramme *Great Society* und *War on Poverty* in Reaktion auf die sozialen Kämpfe von unten zu einer „Steuerkrise des Staates“ (O'Connor 1974). In dieser Situation ermöglichte diese Partikularität des keynesianischen Wohlfahrtsstaates die hegemoniale Konstruktion eines Mitte-Oben-Bündnisses und damit die neoliberale Wende. In den klassistisch und rassistisch aufgeladenen, ideologischen Attacken auf (afroamerikanische) „welfare queens“, d.h. der US-Variante der neoliberalen Offensive gegen die sogenannte soziale Hängematte, spielte die calvinistisch-protestantische Sozialstaatsfeindlichkeit eine wichtige Rolle:

Im letzten Vierteljahrhundert hat eine soziale Bewegung christlicher Konservativer dazu beigetragen, die Agenda der sozialpolitischen Debatten zu bestimmen und die politische Landschaft allgemein umzugestalten. Religiöse Konservative haben die Sozialpolitik in den USA beeinflusst, indem sie die politische Debatte mit Moral aufgeladen haben, in den republikanischen Parteiapparat auf der lokalen, bundesstaatlichen und nationalen Ebene tief eingedrungen sind und die Demokratische Partei gezwungen haben, sich in Fragen der staatlichen Wohlfahrt in eine konservative Richtung zu bewegen (Quadagno/Rohlinger 2009: 263).

Der Abbau des Sozialstaates wurde von den vermeintlichen „Wertkonservativen“ also aktiv mitgetragen. Tatsächlich erfolgte auch die starke Einschränkung der Arbeitslosengeld- und Sozialhilfebezüge 1996 unter Bill Clinton unter Druck der Republikaner und der Christlichen Rechten (vgl. Platt 2004). Die Wiederherstellung der Marktkräfte (gegen Schwarze, Hippies, etc.) und des Kapitalismus

konnten als legitime Bekämpfung der Sündhaftigkeit (Faulheit im Wohlfahrtsstaat) begriffen und dargestellt werden.

Die Sozialstaatsfeindlichkeit der Christlichen Rechten/Evangelikalen speist sich dabei aus der Skepsis gegenüber dem Sozialstaat und dem Zentralstaat als solchem. Historisch war der Antizentralismus tatsächlich progressiv: Der Zentralismus beseitigte die revolutionär-demokratischen Strukturen in den Einzelstaaten im langen konterrevolutionären Prozess vom Unabhängigkeitskrieg 1776 bis zur Niederschlagung von Shays' Rebellion (einem Aufstand von Kleinbauern) und der Verabschiedung der US-Verfassung 1787, die die Herrschaft der liberalkapitalistischen Eliten wiederherstellte (Bouton 2007) und eine Verfassung weitgehend gemäß ihrer eigenen ökonomischen Interessen konzipierte (Beard 1974). Heute ist die Betonung der „States' Rights“ dagegen oft reaktionär, wenn es darum geht, progressive Gesetzesmaßnahmen des Zentralstaates und Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes zu umgehen. So stehen Evangelikale in den Südstaaten und im Mittleren Westen sowie auch viele KatholikInnen dem Wohlfahrtsstaat und dem Sozialismus nicht nur deswegen misstrauisch gegenüber, weil der Zentralstaat seit der Roe-v-Wade-Entscheidung des Obersten Gerichtshofes von 1973 mit dem Recht auf Abtreibung und der „Zerstörung der Ehe“ assoziiert wird, sondern auch, weil dies der protestantischen Arbeitsethik und dem katholischen Subsidiaritätsprinzip widerspreche und letztlich auf die Aufwertung säkular-öffentlicher Institutionen gegen die traditionell-religiöse Familie etc. hinauslaufe. Der „staatlich-bürokratischen Unterstützung“ wird die „christliche Nächstenliebe“ entgegengestellt. Der Staat erscheint darüber hinaus als menschliche Hybris gegen Gottes natürliche (Markt-)Ordnung. Dem christlichen Fundamentalismus des *Christian Reconstructionism* – eine von R.J. Rushdoony begründete Tradition – ist er zudem notwendig ein Dorn im Auge, weil so die historische und im *Reconstructionism* gelegnete Trennung von Staat und Kirche verstärkt wird. Lisa McGirr (2001: 152) betont deshalb zu Recht:

... alle Segmente der Rechten teilten die gleiche, unerbitliche Gegnerschaft zur amerikanischen Linken (...). Für Rechtslibertäre konnte die ausgeweitete Rolle der Bundesregierung und der entsprechenden Regulierung des freien Marktes (...) nur in einer totalitären Ordnung und einer Abschaffung der individuellen Freiheit enden (...). Die Kulturkonservativen – obgleich philosophisch weniger mit der Idee der individuellen Freiheit verbunden – teilten die Sorge der Rechtslibertären hinsichtlich der Übernahme von Verantwortungsbereichen durch eine ferne, nationale Staatsmacht, weil sie davon ausgingen, dass diese Verantwortung von den Familien, der Kirche und der lokalen Gemeinschaft getragen werden sollte. Sie misstrauten den 'Washingtoner Planungsstäben' und ihren Befürwortern in der nationalen, sozialliberalen Kultur (...). Diese verschiedenen Strömungen im rechten Denken unterschieden sich damit im Hinblick auf ihre logisch-philosophischen Horizonte, aber ihnen gemein war die Auffassung, dass die Orientierung in Richtung eines sozialdemokratischen 'Kollektivismus' ältere Moralprinzipien und das, was sie für fundamentale Wahrheiten hielten, untergrabe.

So konnte etwas entstehen, was William E. Connolly (2008: 40) als „evangelikalisch-kapitalistische Resonanzmaschine“ bezeichnet hat. Charakteristisch für sie sind „Verwaltungsentscheidungen, die Umwelt- und Naturschutzpolitik zurückdrängen, Gewerkschaften zu schwächen und Minderheitenrechte im Namen der religiösen Moral einzuschränken“ (vgl. Schäfer 2011: 125f.).

5. Die Geografie des Christlichen Kapitalismus

Die Herausbildung des prokapitalistischen Evangelikalismus lässt sich allerdings nicht ohne seine Raumdimension begreifen. Der Evangelikalismus als Triebkraft der Christlichen Rechten ist statistisch in denjenigen Staaten stark verbreitet und bildet häufig sogar die gesellschaftliche Mehrheit, wo der gewerkschaftliche Organisationsgrad niedrig ist – und umgekehrt, also im Süden und im (angrenzenden) Mittleren Westen. Dies lässt sich einerseits hegemonietheoretisch begreifen: Der Evangelikalismus (und Formen nationalistischer [Re-]Solidarisierung) fassen dort Fuß, wo alternative soziale Deutungsmuster (Gewerkschaften, Klassensolidarität, Sozialismus im weitesten Sinne) verschwinden (Brenner 2007). Zugleich ist dies recht statisch gedacht, denn der Aufstieg des prokapitalistischen Evangelikalismus ist auch eine Folge der spezifisch-historischen Raumentwicklung des US-Neoliberalismus.

Die „evangelikalisch-kapitalistische Resonanzmaschine“ wurde nicht bloß allgemein durch die Partikularität des US-Sozialstaates und die historische Entwicklung der Krise des Fordismus und der neoliberalen Kapitaloffensive begünstigt. Entscheidend ist ihre *räumlich-zeitliche* Spezifik. Die USA sahen sich in den späten 1960er Jahren plötzlich der globalen Konkurrenz ausgesetzt; Japan und Deutschland sicherten sich vor dem Hintergrund für sie günstiger Handelsbeziehungen zu den USA wachsende Anteile am globalen Bruttosozialprodukt. Deren Anteil fiel von 50 Prozent am Ende des Zweiten Weltkriegs auf 23 Prozent Anfang der 1970er Jahre. Aufgrund der Überakkumulation im westlichen Kapitalismus entstand die Profitklemme der späten 1960er und frühen 1970er Jahre. Nach Beverly J. Silver (2003) besitzt das Kapital vier Strategien („fixes“) auf sinkende Profitraten zu reagieren: (1.) Produkt-„fixes“, d.h. die (schwer zu bewerkstellende) Verschiebung von Kapitalinvestitionen in profitablere Branchen, (2.) technologische „fixes“, d.h. Automatisierung und Ersetzung lebendiger Arbeit durch Maschinen, (3.) „spatial fixes“, d.h. die Verlagerung von (insbesondere arbeitsintensiven) Kapitalinvestitionen an andere Standorte (mit niedrigeren Lohnkosten, höheren Subventionen, geringeren Umweltauflagen etc.) und (4.) Finanz-„fixes“, d.h. (spekulative) Investitionstätigkeit in den Finanzmärkten („Finanzialisierung“). Auf die Kapitalstrategien der Intensivierung des

Arbeitstages und der Automatisierung („technological fix“) und die Stagflation, die erkämpfte Lohnerhöhungen wieder auffraß, reagierten die IndustriearbeiterInnen der stark industrialisierten Great-Lakes-Staaten zwischen Illinois, Michigan, Ohio und New York mit einer historischen Streikwelle. Die „spatial fixes“ des Kapitals, d.h. die Profitabilitätsstrategie der räumlichen Verlagerung als Reaktion auf Gewerkschaftsmacht im sogenannten *Manufacturing Belt*, vollzog sich zunächst nicht global, sondern (auch) binnenwirtschaftlich in Richtung des historisch landwirtschaftlich geprägten Südens (Aronowitz 1998: 86ff.). Die einstige Heimat der Sklavenplantagenwirtschaft beherbergt heute rund ein Drittel aller Industrieproduktion in den USA.

Im Rahmen des Übergangs zur kapitalistischen Globalisierung und wettbewerbsstaatlichen Transformation des Nationalstaates beruhte der Standortvorteil der Südstaaten auf folgenden Faktoren: (1.) ein niedriges Lohnniveau, (2.) niedrige Unternehmens- und Kapitalertragssteuern, (3.) hohe Steuersubventionen, staatliche Immobiliengeschenke sowie öffentlich finanzierte und an die spezifischen Bedürfnisse der Kapitalunternehmen angepasste Ausbildungsprogramme, (4.) die bloß rudimentäre Herausbildung sozialstaatlicher Absicherung, (5.) die – der Verlagerung vorausgegangene – staatliche Infrastrukturerschließung im New-Deal-Liberalismus (Moreton 2009: 31ff.; Sandbrook 2011: 122f.) sowie (6.) das Vorhandensein billigen Öls als dem allgemeinen Schmiermittel des Nachkriegsbooms und des autozivilisatorischen, suburbanisierten *American Way of Life* (vgl. Sandbrook 2011: 35ff.; Lutz/Fernandez 2009; Solty 2013c).

Das historische Entwicklungsmodell der Südstaaten – „cheap labor, low state investment in public welfare, and open international markets for its commodities“ (Moreton 2009: 269) – überlebte damit weitgehend „intact from the South’s nineteenth-century’s planters“. Nicht nur das, dieses Modell war die eigentliche Voraussetzung für die konkurrenzgetriebene Binnenkapitalverlagerung als solche: „Die niedrige Gewerkschaftsdichte, die Abwesenheit von kommunaler Regulierung und die niedrige Besteuerung ...“, so Bruce (1992: 46), „machten den Süden für viele Industrien attraktiv.“ Im Ergebnis, so Sandbrook (2011: 124), „gingen ab 1970 die Hälfte der Auslandsinvestitionen in den USA in die Südstaaten. Und fünf Jahre später berichtete das Unternehmen Fantus Factory Locating Service, dass tausende Konzerne Verlagerungen vom Norden in den Süden vorgenommen hatten, dass sechs der kapitalfreundlichsten Bundesstaaten der USA im Süden lagen – mit Texas, Alabama und Virginia in den Top drei“. Damit dies so blieb, erhielt oder setzte die große Mehrzahl der Südstaaten und der Anrainerstaaten des Mittleren Westens gewerkschaftsfeindliche *Right-to-Work*-Gesetze durch, die bis heute diese Staaten im Privatsektor weitestgehend gewerkschaftsfrei gehalten haben. Von den vierzehn (im Übrigen allesamt republikanisch dominierten) Bundesstaaten mit einem gewerkschaftlichen Organisationsgrad unter 6 Prozent

liegen 2013 trotz der starken Industrialisierung mit North Carolina (3,0%), Arkansas (3,5%), Mississippi und South Carolina (jeweils 3,7%), Louisiana (4,3%), Texas (4,8%), Virginia (5,0%), Georgia (5,3%) und Florida (5,4%) neun im Süden.

Im Zuge der bereits in den 1950er Jahren einsetzenden massenhaften Proletarisierung der armen Landarbeiter- und Kleinbauernbevölkerung – eindrucksvoll beschrieben in den Schriften des leider viel zu jung verstorbenen Südstaaten-Arbeiterintellektuellen Joe Bageant (2008, 2011) – entstand so eine Industrie- und Dienstleistungssektor-Arbeiterklasse, die *southern* (und *mid-western*) *whites*, die den Prozess des *class making* (im Sinne von E.P. Thompson) noch vor sich hatte oder haben musste. Dabei wurde die Herausbildung einer klassenformierenden Gewerkschaftsbewegung vor allem durch zweierlei behindert: durch die ökonomische und politische Gewerkschaftsfeindlichkeit einerseits und durch den boombedingten relativen Wohlstand andererseits. Dazu kam die gewachsene strukturelle Macht des mobilen Kapitals im globalisierten Kapitalismus, dessen neoliberale Standort-Denkweisen auch in dieser neuen Arbeiterklasse ihren Niederschlag fanden. All dies führte zu einem sozialen Vakuum.

Gefüllt wurde es zunehmend durch den Evangelikalismus, der in den Südstaaten und angrenzenden *Right-to-Work*-Staaten des Mittleren Westens wie Kansas, Missouri und Colorado seine Basis hat. Die historische Aufstiegsdynamik des Evangelikalismus ist beachtlich. Während nach Angaben des Hartford Institute for Religious Research die Zahl der urbanen liberalen ProtestantInnen (Episcopals, Presbyterian USA, United Church of Christ) von 1965 bis 2005 um 40,6 Prozent und die der moderaten ProtestantInnen (Church of the Brethren, Evangelical Lutheran-ELCA, Reformed Church of America, United Methodist) um 23,1 Prozent zurückgegangen ist, wuchs die Anzahl konservativer ProtestantInnen (darunter die Southern Baptist Convention) in diesem Zeitraum um 43,1 Prozent und die der Pfingstgemeinden/Holiness-ProtestantInnen (Assemblies of God, Church of God etc.) um 148,2 Prozent.

Eine besondere Bedeutung spielen dabei die neuen, fast ausschließlich evangelikalischen Megakirchen – so werden alle Kirchen bezeichnet, die mehr als 2.000 wöchentliche KirchgängerInnen verzeichnen. Teilweise werden sie in der Woche von bis zu 45.000 Gläubigen besucht. Die Anzahl der Megakirchen ist von 16 (1960) über 70 (1970), 150 (1980), 310 (1990), 600 (2000) und 1.210 (2005) auf mehr als 1.600 (2013) angestiegen: eine Verhundertfachung in 50, eine Verfünffachung in gut 20 Jahren. Mehr als 70 Prozent dieser Kirchen sind im Sun Belt angesiedelt (Jackson 2013); von den zehn größten Megakirchen liegen acht in den Südstaaten. Fast alle dieser Kirchen, deren Pastoren Medienstars sind und deren Bücher wie Rick Warrens *The Purpose-Driven Life* (2002) regelmäßig ganz oben auf der Bestsellerliste der *New York Times* landen, liegen in den gigantisch zersiedelten suburbanen oder exurbanen Räumen des Sun Belts, wo sich

viele ArbeiterInnen (auf der Grundlage ehemals billigen Benzens) ihren Traum vom Pendler-Eigenheim im Grünen verwirklichen konnten. Hier erfüllen sie in etwa dieselbe soziale Funktion, wie sie im urbanen Raum der jetzt zum Rust Belt geratenen Great-Lakes-Staaten, die durch die Kapitaloffensive vielerorts in eine Abwärtsspirale aus Kapitalflucht, Steuerkrise, Massenarbeitslosigkeit und Kriminalität stürzten (mit Detroit als traurigstem Menetekel), bis in die frühen 1970er Jahre hinein die Gewerkschaftsinstitutionen hatten: soziales Umfeld und soziale Unterstützung. Sie ersetzen, so Moreton (2009: 98), „the kind of community that car-based sprawl had virtually destroyed.“

Und je mehr seit den 1980er Jahren der keynesianische Welfare- in den neoliberalen Workfare-Staat transformiert wurde, die Reallohnentwicklung stagnierte, der Arbeitsmarkt feminisiert und die familiäre Gesamtarbeitszeit zur Aufrechterhaltung des Lebensstandards im Vollzeitarbeit-Doppelverdienerhaushalt ausgeweitet worden ist (Wolff 2009), desto bedeutsamer wurden die kirchlichen Einrichtungen auch für die soziale Reproduktion und Unterstützung. Darin unterscheidet sich – ausgehend von einem anderen Niveau – der christliche Fundamentalismus in den USA nicht von der Rolle, die in den letzten Dekaden der neoliberalen Öffnung die Muslimbrüderschaft in vielen arabischen Staaten oder die Hamas in Palästina gespielt hat. Die (Mega-)Kirchen sind in den *Right-to-Work*-Staaten für die einfache lohnabhängige Bevölkerung heute vielerorts erster und oft einziger Ansprechpartner im Hinblick auf die (kollektive) Freizeitgestaltung, das Knüpfen von Freundschaften und Arbeitsnetzwerken, Altenpflege und die nachmittägliche oder Ferien-Kinderbetreuung (eindrucksvoll dargestellt etwa im Dokumentarfilm *Jesus Camp*) sowie für die (privat zu finanzierende) Psychotherapie, Ehe- und Drogenberatung. Tatsächlich, so Moreton (2009: 269): „In the vacuum that was left by eradication of the safety net, churches and other faith-based organizations became the provider of last resort.“ Nicht wenige, die über die Anonymen Alkoholiker und ähnliche Institutionen sozialer Unterstützung dabei (als „wiedergeborene“ ChristInnen) religiöse Erweckungserlebnisse erfahren (vgl. Altemeyer/Hunsberger 1997), finden später Arbeit in den Megakirchen selbst.

Dies war also der fruchtbare Boden für die Entstehung des *christian free enterprise* – wie Moreton es am Beispiel des Aufstiegs des Wal-Mart-Konzerns in den Südstaaten gezeigt hat. Es ist schlechtes mechanistisches Denken, wenn behauptet wird: Antikommunismus „provides the glue uniting economic and religious conservatives.“ (Girr 2001: 260) Es ist genau umgekehrt: Der Antikommunismus war Ausdruck einer gemeinsamen Perspektive, die auf die geteilte Ablehnung des „Sozialismus“ hinauslief. Evangelikale Führer mussten sich entsprechend nicht zwingen lassen, eine prokapitalistische Perspektive einzunehmen. Sie taten dies bei klarem Bewusstsein und vertraten wie Franky Schaeffer – zusammen mit seinem Vater Francis einer der Begründer der Christlichen Rechten – offensiv

eine kapitalismusauffirmierende Position. Die von ihm mit einer einflussreichen Anthologie aufgeworfene Frage *Is Capitalism Christian?* beantwortete er folgendermaßen (1985: xxv):

Wir müssen die Sache beim Namen nennen. Der Flirt der evangelikalen Elite mit der linken, sozialistischen Ideologie ist bestenfalls das Verfolgen von Irrlichtern und schlimmstenfalls eine moderne Form des Götzendienstes. Wir müssen den Sozialismus bekämpfen. Die Ergebnisse der ständigen Ausweitung des Sozialstaates, der zentralisierten Wirtschaftsplanung, der staatlichen Einmischung in den freien Markt und des Kommunismus selbst sind fundamental unchristlich.

6. Religiöse Privatisierung des Sozialstaats und die Frage eines linksreligiösen Projekts

Schaeffer, der in den 2000er Jahren zum Renegaten wurde und sich von der Christlichen Rechten lossagte (vgl. seine Autobiografie Schaeffer 2007), schrieb dies in der Phase des Aufstiegs des Neoliberalismus, der mit dem neuen Evangelikalismus in die Welt gekommen und vertieft worden ist. Für seine Arbeiterklientel lagen darin allerdings enorme Widersprüche. Die Frage stellt sich also: Inwiefern ist im Zuge der Krise des neoliberalen Kapitalismus und seiner hegemonalen Erosion ein linker Evangelikalismus denkbar bzw. welche Möglichkeit besteht für die sozialistische Linke, in den fortbestehenden Klassegegensatz in den evangelikalen Institutionen zu intervenieren? Könnte nicht die Krise die Option einer evangelikalen Linken befördern, wie sie von Jim Wallis, Ronald Sider, Tony Campolo und anderen vertreten wird – und über die Schaeffer (1985: xxii) seinerzeit sagte, ihr „common stock in trade is to nourish a kind of wallowing guilt and self-recrimination against the United States, capitalism, and prosperity“?

Angesichts der Relevanz der Evangelikalen als – auf etwa ein Viertel der Wahlbevölkerung geschätzten – Wählerbasis der Republikaner, knüpften demokratische Wahlstrategen ab 2005/2006 zunehmend Hoffnungen an politisch-agnostische Megakirchenprediger wie Warren, die als Künder einer evangelikalen Linken gesehen wurden. Dabei wurde übersehen, dass es sich hier keineswegs um den Aufstieg einer antineoliberalen Religiosität handelte; die vermeintliche evangelikale Linke von 2006/2008 war ein evangelikaler Zentrismus, der einen pragmatischen Umgang mit der Republikanerkrise pflegte (Solty 2013a: 104ff.).

Der Aufstieg eines antineoliberalen Evangelikalismus ist zunächst einmal infrage zu stellen, weil es sich bei den Megakirchen und anderen evangelikalen Institutionen letztlich um Spiritualitätskonzerne handelt, die zum Leidwesen traditionell-orthodoxer Religiosität (Douthat 2012), „Jesus-liebt-dich“-Wohlfühlware verkaufen und damit reich geworden sind. Sie bieten in einem Wort

ihres konservativen Kritikers Kevin Phillips „the spiritual equivalent of a shopping mall“ (2006: 101) an. Die Megakirchen erwirtschaften durchschnittlich einen Jahresumsatz von 6,5 Millionen US-Dollar, wobei ein Gesamtvolumen der Jesus-Industrie von über 10 Milliarden US-Dollar angenommen wird (CNN, 22.1.2010). Megakirchenprediger wie Joel Osteen, dessen Lakewood Church in Houston, Texas ein Jahresbudget von 80 Millionen US-Dollar verzeichnet, sind faktisch CEOs von Großkonzernen. Trotzdem sind sie von der Unternehmenssteuer befreit. Auch das trägt zu ihrem Reichtum bei; Osteen verfügt über ein Vermögen von 40 Millionen US-Dollar und wohnt in einer 1.580-Quadratmeter-Villa (Jackson 2013).

Der Aufstieg einer evangelikalen Linken aus den kirchlichen Institutionen ist allerdings auch deshalb unwahrscheinlich, da die Transformation des Welfare- in den neoliberalen Workfare-Staat in einer offenen kapitalistischen Weltwirtschaft den institutionellen Aufstieg des Evangelikalismus und der Christlichen Rechten historisch begünstigt hat. Das Stichwort lautet *faith-based welfare reform*. Gerade die Gesetzesreform „Charitable Choice“ unter Bill Clinton hat den Aufstieg der Evangelikalen befördert, weil sie mit der Privatisierung der sozialstaatlichen Armutsbekämpfung zu einer Einschreibung des Evangelikalismus in den neoliberalen Staat geführt haben: „In America’s post-welfare era, religious communities and government agencies are now seen as allies whose mutual interests are served by the formation of public-private partnerships“ (Bartkowski/Regis 2003: 3). Die Kirchen sind entsprechend auch von Unternehmenssteuern befreit. Zur *faith-based welfare reform* gehören auch die staatliche finanzielle Förderung für „Sexuelle-Abstinenz-Programme“ (Hendershot 2004: 89ff.) und die „Schulgutscheine“, die zusammen mit den öffentlich-finanzierten und weitgehend gewerkschaftsfreien, privaten „Charter-Schulen“, ein zentraler Hebel der Austeritätspolitik und des neoliberalen Umbaus des Bildungswesens sind, der von beiden Parteien betrieben wird.

Vonseiten des Kapitals und seiner rechtslibertären IdeologInnen wurde diese Entwicklung nicht nur begrüßt, sondern frühzeitig offen gefördert. Frum schrieb schon 1997:

Wenn die Wertkonservativen heute mit ihrer Kritik der wirtschaftlichen Freiheit Gehör finden, dann mag das damit zusammenhängen, dass es ihnen gelungen ist, eine große, neue Wählerklientel der unteren Mittelklasse für die Republikanische Partei zu gewinnen – eine Klientel, die vor den Härten und Schocks des freien Marktes mehr Angst hat als die traditionellen republikanischen Wähler (...). Mehr und mehr Konservative fürchten mittlerweile, dass die Reform des Sozialstaats zu einer neuen Welle von Horrorgeschichten führen wird, die den Konservatismus für eine ganze Generation diskreditieren werden. Diese Angst hat sie dazu gebracht, allen möglichen Vorschlägen Sympathien entgegenzubringen, die private und Kirchengruppen ermutigen, jene Rolle auszuüben, die der Staat nun aufgegeben hat.

In diesem Sinne implementierte der von Frum beratene Präsident George W. Bush später das Office of Faith-Based and Community Initiatives, das Clintons „Charitable-Choice“-Gesetzgebung noch ausbaute (Solty 2008). Dabei sehen manche RepublikanerInnen in der Privatisierung des Sozialstaates eine Strategie zur Erlangung von gesellschaftlich-politischer Hegemonie, da sie im Grunde den Vorteilen gleichen, die „Democratic constituencies enjoyed from the Works Progress Administration outlays of the New Deal years or the war on poverty under Lyndon Johnson“ (Phillips 2006: 210). In diesem Sinne wurde ja auch der Kampf der neuen republikanischen Tea-Party-Gouverneure im Mittleren Westen (von Wisconsin bis Ohio) gegen die Gewerkschaften im öffentlichen Dienst seit 2011 als eine politisch motivierte Strategie angesehen, eine gesellschaftliche (Unterstützer-)Bastion der Demokratischen Partei zu erodieren.⁶

Kurzum, die evangelikalen Kirchen sind nicht nur i.d.R. Konzerne und ihre Prediger Kapitalisten oder Top-Manager. Sie haben auch ein elementares ökonomisches und politisches Interesse am Abbau und der Privatisierung der Sozialstaatsfunktionen. Das heißt nun nicht, dass – unter den Bedingungen der ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Krise – der Evangelikalismus nicht auf Grundlage seiner Klassenbasis in eine andere politische Richtung orientiert werden könnte. Ein solches Projekt würde – analog zum historischen Vorbild der 1890er und 1930er Jahre – allerdings die Existenz einer Bündnispolitik mit *lokalen* Basis-Evangelikalen in Streiks, Demonstrationen etc. voraussetzen, die Richtungskämpfe etwa in der National Association of Evangelicals, dem Dachverband der heterogenen evangelikalen Kirchen in den USA, erzwingen könnte.

Grundsätzlich zu beachten wäre für die US-Linke dabei allerdings eine brisante hegemoniepolitische Problematik. Für die radikale Rechte und ihre (Sozial-)Staatsfeindlichkeit entscheidend ist: Die (weiße) Industrie- und Dienstleistungsarbeiterklasse der Südstaaten war nie Teil des historischen Klassenkompromisses des Fordismus, der nach 1945 und bis in die 1970er Jahre die private Verfügungsgewalt des Kapitals über die Produktionsmittel im Austausch gegen steigende Löhne garantierte. Im Gegenteil, ihre bloße Existenz verdankt diese neue weiße Südstaaten-Arbeiterklasse überhaupt erst der Untergrabung dieses Klassenkompromisses und seiner Ausgestaltung in den großen Automobilunternehmen etc. in den Great-Lakes- und Neuenglandstaaten. Die stolze Ideologie der ökonomischen

6 Dies institutionalistische Interpretation greift allerdings zu kurz und kann auch nicht erklären, warum der Kampf gegen die Gewerkschaften des öffentlichen Dienstes (einschließlich der Ausweitung weitgehend gewerkschaftsfreier „Charter-Schulen“ etc.) als Teil einer austeritätspolitischen Gesamtorientierung im Krisenmanagement der USA unter Obama von beiden Parteien getragen wird (vgl. Solty 2013a: 15ff., 165ff.).

mischen Selbstständigkeit, d.h. die Ablehnung jeglicher staatlicher Mittel zum Überleben („need no handouts“), speist sich dabei aus vielen Quellen: *historisch* aus der Erfahrung der kleinen Warenproduktion der Farmer und der darauf beruhenden republikanischen Ideologie des *Free Land, Free Labor, Free Men* (Foner 1995), die trotz ihrer Überlebtheit im entwickelten Konzernkapitalismus nostalgisch verklärt wird (Newman 1984); *sozial* aus der Erfahrung der erwähnten Partikularität des US-Sozialstaates (als Armenfürsorge, insbesondere seit der Bürgerrechtsbewegung, der „Great Society“- und „War on Poverty“-Programme) sowie der zunehmenden Demütigungen und Repressalien des *Workfare*-Staates, denen man sich verständlicherweise entziehen will. Zusammen sind sie Ausdruck des historischen und gegenwärtigen Fehlens sozialistischer Arbeiterklasseparteien und der entsprechenden ideologischen Hegemonie der Bourgeoisie.

Das entscheidende Moment der Erkenntnis, dass diese Klasse nie Teil des fordistischen oder irgendeines historischen Klassenkompromisses war, ist dies: Aus ihrer Perspektive ist der historische Block im Neoliberalismus ein „linker“. Dies gilt nicht nur in Bezug auf „kulturelle“ Fragen (und die von Hollywood aus verstärkte und als elitäre Arroganz wahrgenommene Toleranzkultur gegenüber sexuellen Minderheiten), sondern auch in Bezug auf Antidiskriminierungsgesetze, die als diskriminierend empfunden werden. Diese, die dem „linken“ Neoliberalismus der Demokratischen Partei entspringen, haben nämlich Bemühungen um eine inklusive Politik der sozialen (Ergebnis-)Gleichheit im Interesse der weißen, schwarzen und Latino-Arbeiterklasse als Ganze ersetzt. Aus der Perspektive der vom Rechtspopulismus angesprochenen Mitglieder der Arbeiterklasse gelten die erbarmungslosen Gesetze des kapitalistischen Marktes und der Konkurrenz, die sie selber stolz und männlich zu ertragen behaupten, nur für sie selbst. Dagegen schützt eine „linke“ Lobby spezielle gesellschaftliche Gruppen und Minderheiten (Schwarze, Frauen, Behinderte etc.), die historisch (objektiv und subjektiv) in der sozialen Hierarchie unter ihnen standen, durch Immobilienzuschüsse (Fanny Mac/Freddie Mac), Sozialhilfe (Food Stamps) etc. vor dieser Konkurrenz, sodass die für alle geltenden Jeder-Mensch-ist-seines-eigenen-Glückes-Schmied-Spielregeln auf dem angeblich alternativlosen kapitalistischen Markt gebrochen würden.

Entsprechend müsste ein linker Bewegungsansatz, der den Klassengegensatz in die evangelikalen Institutionen hineinträgt, ein sozial-inklusives Projekt für die gesamte Arbeiterklasse – unabhängig von „Rasse“, Ethnie und Geschlecht – sein, insofern diese Klasse im Neoliberalismus stark feminisiert und ethnisiert ist. Zugleich müsste dieses Projekt die Existenz einer weißen Arbeiter-/Unterklasseneinheit anerkennen. Damit verbunden wäre auch eine Überwindung des hilflosen Antidiskriminierungsmodells des demokratischen Links-Neoliberalismus, gegen das der Rechtspopulismus nicht unbegründet revoltiert.

Literatur

- Altemeyer, Bob/Hunsberger, Bruce (1997): *Amazing Conversions. Why Some Turn to Faith and Others Abandon Religion*, Amherst/MA.
- Aronowitz, Stanley (1998): *From the Ashes of the Old. American Labor and America's Future*, Boston.
- Bageant, Joe (2008): *Deer Hunting with Jesus. Dispatches from America's Class War*, New York.
- (2011): *Rainbow Pie. A Redneck Memoir*, London.
- Bartkowski, John P./Regis, Helen A. (2003): *Charitable Choices. Religion, Race and Poverty in the Post-Welfare Era*. New York-London.
- Beard, Charles A. (1974). *Eine ökonomische Interpretation der amerikanischen Verfassung*, Frankfurt/M.
- Bell, Daniel (1988): *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge/MA.
- Benson, Bruce Ellis/Heltzel, Peter Goodwin (Hg.) (2008): *Evangelicals and Empire. Christian Alternatives to the Political Status Quo*, Grand Rapids.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.
- Bouton, Terry (2007): *Taming Democracy. „The People“, the Founders and the Troubled Ending of the American Revolution*, Oxford.
- Bovard, James (2005): *The Bush Betrayal*. New York-Basingstoke.
- Brenner, Robert (2007): *Gesellschaftliche Klassen und politischer Karneval*, Hamburg.
- Bruce, Steve (1992): *The Rise and Fall of the New Christian Right*, Oxford.
- Buchanan, Patrick J. (2004): *Where the Right Went Wrong. How Neoconservatives Subverted the Reagan Revolution and Hijacked the Bush Administration*, New York.
- Cohn-Sherbok, Dan (2006): *The Politics of Apocalypse. The History and Influence of Christian Zionism*, Oxford.
- Connolly, William E. (2008): *Capitalism and Christianity, American Style*, Durham-London.
- Dean, John W. (2007): *Conservatives Without Conscience*, London-New York.
- Douthat, Ross (2012): *Bad Religion. How We Became a Nation of Heretics*, New York.
- /Salam, Reihan (2008): *Grand New Party. How Republicans Can Win the Working Class and Save the American Dream*, New York.
- Durkheim, Emile (1897): *Der Selbstmord*, Frankfurt/M 1983.
- Edwards, Mickey (2008): *Reclaiming Conservatism. How a Great American Political Movement Got Lost – and How It Can Find Its Way Back*, Oxford-New York.
- Foner, Eric (1995): *Free Soil, Free Labor, Free Men. The Ideology of the Republican Party before the Civil War* (Neuaufgabe), Oxford.
- Frank, Thomas (2012): *Pity the Billionaire. The Hard-Times Swindle and the Unlikely Comeback of the Right*, New York.
- Frum, David (1997): The Libertarian Temptation. In: *The Weekly Standard*, 21.4.1997.
- (2007): *Comeback. Conservatism That Can Win Again*, New York.
- Hedges, Chris (2008): *I Don't Believe in Atheists*, New York.
- (2010): *Death of the Liberal Class*, New York.
- Hendershot, Heather (2004): *Shaking the World for Jesus. Media and Conservative Evangelical Culture*, Chicago-London.
- Hofstadter, Richard (1960): *The Age of Reform. From Bryan to F.D.R.*, New York.
- (1967): The Pseudo-Conservative Revolt (1955). In: Ders. *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, New York: 41-65.
- Hogeland, William (2012): *Founding Finance. How Debt, Speculation, Foreclosures, Protests, and Crackdowns Made Us a Nation*, Austin.

- Jackson, Sherry (2013): Megachurches = Mega Business. In: *Upstate Business Journal*, 12.12.2013.
- Jaerisch, Ursula (1975): *Sind Arbeiter autoritär? Zur Methodenkritik politischer Psychologie*, Frankfurt/M.
- Lindsay, D. Michael (2007): *Faith in the Halls of Power. How Evangelicals Joined the American Elite*, Oxford.
- Lipset, Seymour M. (2002): Sources of the Radical Right (1955). In: Bell, Daniel (Hg.): *The Radical Right*, New Brunswick/NJ: 307-371.
- Lutz, Catherine/Fernandez, Anne (2009): *Carjacked. The Culture of the Automobile and Its Effect on Our Lives*, New York-Basingstoke.
- Marx, Karl (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1. Ostberlin 1983: 378-391.
- McGirr, Lisa (2001): *Suburban Warriors. The Origins of the New American Right*, Princeton-Oxford.
- Meyerson, Harold (2004): God and the New Deal. In: *American Prospect*, 21.11.2004.
- Moody, Kim (1997): *Workers in a Lean World. Unions in the International Economy*, London-New York.
- Moreton, Bethany (2009): *To Serve God and Wal-Mart. The Making of Christian Free Enterprise*, Cambridge/MA-London.
- Newman, Stephen L. (1984): *Liberalism at Wit's End. The Libertarian Revolt Against the Modern State*, Ithaca/NY.
- O'Connor, James (1974): *Die Fiskalkrise des Staates*, Frankfurt/M.
- Phillips, Kevin (2006): *American Theocracy. The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, New York.
- Platt, Tony (2004): Wieder eine Sache von Zucht und Mildtätigkeit. Geschichte und Gegenwart der Wohlfahrt in den USA. In: *Sozialismus*, 31(1): 32-40.
- Quadagno, Jill/Rohlinger, Deana (2009): The Religious Factor in U.S. Welfare State Politics. In: van Kersbergen, Kess/Manow, Philip (Hg.): *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*, Cambridge: 236-266.
- Sager, Ryan (2006): *The Elephant in the Room. Evangelicals, Libertarians, and the Battle to Control the Republican Party*, Hoboken/NJ.
- Sandbrook, Dominic (2011): *The Crisis of the 1970s and the Rise of the Populist Right*, New York.
- Schaeffer, Frank (2007): *Crazy for God. How I Grew Up as One of the Elect, Helped Found the Religious Right, and Lived to Take All (or Most of It) Back*, New York.
- (Hrsg.) (1985): *Is Capitalism Christian? Towards a Christian Perspective on Economics*, Westchester/IL.
- Schäfer, Axel R. (2011): *Countercultural Conservatives. American Evangelicalism from the Post-War Revival to the New Christian Right*, Madison/WI.
- Shibley, Mark A. (1996): *Resurgent Evangelicalism in the United States. Mapping Cultural Change since 1970*, Columbia/SC.
- Shields, Jon A. (2009): *The Democratic Virtues of the Christian Right*, Princeton-Oxford.
- Silver, Beverly J. (2003): *Forces of Labor: Workers Movements and Globalization since 1870*, Cambridge.
- Skocpol, Theda/Williamson, Vanessa (2012): *The Tea Party and the Remaking of Republican Conservatism*, Oxford.
- Solty, Ingar (2008): Neoliberalismus und Evangelikalismus in den USA. In: *PROKLA* 38(4): 613-633.
- (2012): Jenseits von Verblendung und Verrat. Zu Thomas Franks Kritik des Tea-Party-Rechtspopulismus. In: *Das Argument*, Nr. 300: 883-896.
- (2013a): *Die USA unter Obama. Charismatische Herrschaft, soziale Bewegungen und imperiale Politik in der globalen Krise*, Hamburg.

- (2013b): The Crisis Interregnum. From the New Right-Wing Populism to the Occupy Movement. In: *Studies in Political Economy* 91: 85-112.
 - (2013c): Hundert Jahre Fordismus. In: *Junge Welt*, 16.8.2013: 10-11.
 - (2014a): Wandelnde Unvernunft. Die Austeritätspolitik der USA lässt klare klassenpolitische Motive erkennen – der Streit um die Schuldenobergrenze nicht. In: *Junge Welt*, 18./19.1.2014: 10-11.
 - (2014b): Rechts und rechter. Richtungskämpfe im republikanischen Neoliberalismus in den USA. In: *Junge Welt*, 24.6.2014: 10-11.
 - (2015): Social Imperialism as Trasformismo. A Political Economy Case Study on the Progressive Era, the Federal Reserve Act and the U.S.'s Entry into World War One, 1890-1917. In: Lakitsch, Maximilian u.a. (Hg.): *Bellicose Entanglements 1914. The Great War as a Global War*, London: 91-122.
- Todd Whitman, Christine (2006): *It's My Party Too. The Battle for the Heart of the GOP and the Future of America*, New York.
- Unger, Frank (2006): Atheismus in Amerika. In: *Das Argument*, Nr. 265: 266-277.
- Viguerie, Richard A. (2006): *Conservatives Betrayed. How George W. Bush and Other Big-Government Republicans Hijacked the Conservative Cause*, Los Angeles.
- Wicker, Christine (2008). *The Fall of the Evangelical Nation. The Surprising Crisis Inside the Church*, New York.
- Wolff, Richard D. (2009): *Capitalism Hits the Fan. The Global Economic Meltdown and What to Do About It*, Ithaca/NY.

**DIE
SINNE
SCHÄR-
FEN!!!
JETZT
TESTEN:
4 Ausgaben für 10 €
Bestellungen: www.akweb.de**

ak

analyse & kritik
Zeitung für linke
Debatte und Praxis

Sascha Radl

Der Aufstieg von Ansar Allah im Jemen Zwischen Kapitalismus, Patronage und Marginalisierung

Im September 2014 berichteten internationale Medien überrascht darüber, dass die jemenitischen Hauptstadt Sanaa¹ in die Hände von Ansar Allah² (Anhänger Gottes) gefallen war. Aufgrund der zeitgleichen Expansion des sogenannten Islamischen Staats (IS) in Irak und Syrien lagen Parallelen dazu sehr nahe, zumindest oberflächlich betrachtet. Dementsprechend wusste beispielsweise Zeit Online zu berichten: „Die Situation im Jemen erinnert an die im Irak, nur dass die Rollen andersrum verteilt sind: Im Jemen herrschen sunnitische Machthaber, die schiitische Minderheit fühlt sich vernachlässigt. Dazu befindet sich das Land in einem schwierigen Transformationsprozess“ (Zeit Online 2014). Auf den Sturz des vorherigen Präsidenten Ali Abdullah Saleh, der bereits 2012 gezwungen war, die Macht an seinen früheren Vizepräsidenten Abd Rabbuh Mansur Hadi abzugeben, folgte also der für den Nahen und Mittleren Osten ‘typische’ Machtkampf zwischen SunnitInnen und SchiitInnen. Anfang 2015 titelte Zeit Online dann „Es droht ein Religions- und Bürgerkrieg“ (Zeit Online 2015).

Wie es schon seit Längerem in Bezug auf die Region üblich ist, werden komplexe Ursachenanalysen oftmals ausgeblendet und auf religiöse Motivationen heruntergebrochen. Dies lässt sich nicht nur im Journalismus, sondern ebenfalls in vielen wissenschaftlichen Publikationen beobachten. Dabei kann eigentlich nicht übersehen werden, dass die Mehrheit der UnterstützerInnen Ansar Allahs, die Zaiditen, eine grundlegend andere Glaubenspraxis aufweist als Schiiten im Irak oder Iran und sie vor unterschiedliche politische sowie wirtschaftliche Rahmenbedingungen gestellt sind. Parallel dazu vereint die Bewegung verschiedene Konfessionen und ist stammesübergreifend aktiv. Auch ist der Konflikt zwischen

-
- 1 Eigenbezeichnungen aus dem Arabischen werden an die deutsche Aussprache angelehnt vereinfacht wiedergegeben.
 - 2 Ansar Allah ist einer der vielen Namen, welche die Bewegung aufweist. Bekanntter ist dagegen die inoffizielle Bezeichnung ‘Houthis’ oder ‘Huthis’, nach ihrem Gründer Hussein Badreddin al-Houthi. Gelegentlich ist auch der Name ‘Shebab al-Moumineen’ (arab. ‘Jugend der Gläubigen’) vorzufinden, welcher aber eigentlich eine Vorgängerbewegung kennzeichnet.

der Zentralregierung³ in Sanaa und der Provinz Saada, dem an der Grenze zu Saudi-Arabien liegendem Herkunftsgebiet Ansar Allahs, älter als der jemenitische Transformationsprozess: Die direkten, gewalttätigen Auseinandersetzungen begannen schon im Jahr 2004, es folgten sechs weitere Kriege.

Hier soll nun weder eine Diskursanalyse noch eine detaillierte Beschreibung der Kämpfe folgen. Stattdessen werden vorrangig die politökonomischen Dimensionen des Konflikts untersucht. Diese Analyse trägt zum Verständnis der tiefer gehenden, aber oftmals unbeachtet gebliebenen Ursachen der gegenwärtigen Auseinandersetzungen bei. Jemenitische Entwicklungen werden wenn möglich in ihren globalen Kontext gestellt und auf Saada bezogen.

Das Wirtschaftswachstum nach Ende des ersten Bürgerkriegs sowie die Rücküberweisungen der jemenitischen ArbeiterInnen aus der Golf-Ölindustrie in den 1970er Jahren stellte eine erste Modernisierungswelle dar. Der Staat baute neue Infrastruktur auf, entfernte Provinzen wurden an das Straßennetz angeschlossen. Es kam zu einer ersten gesellschaftlichen Transformation, welche eine Mittelklasse entstehen ließ, die vor allem in die Landwirtschaft investierte und Ergebnis der Zersetzung tribaler Strukturen war. Während die Einnahmen der Zentralregierung mit ersten Entdeckungen von Ölquellen ab den 1980er Jahren stiegen, sanken die Einkommen großer Teile der Bevölkerung aufgrund einer krisenhaften Wirtschaftsentwicklung. Durch strategische Rentenpolitik⁴ gelang es dem damaligen Präsidenten Ali Abdullah Saleh, einen Teil der Mittelklasse zu kooptieren, einen anderen durch Islamisierungswellen zu unterdrücken. Doch das Absinken des Ölpreises, die Ausweisung von jemenitischen ArbeiterInnen aus den Golfstaaten und der darauffolgende Bürgerkrieg Anfang der 1990er Jahre erschütterten dieses System grundlegend. Auf den Krieg folgten Struktur Anpassungsprogramme (SAP) der Weltbank, die die Ausgaben für Patronageaktivitäten senkten und die jemenitische Wirtschaft neoliberalisierten. Die vom Abstieg bedrohte Mittelklasse fand in Ansar Allah eine Alternative zur Zentralregierung.

3 Die Begriffe „Regierung“, „Zentralregierung“ und „Regime“ werden als Synonyme verwendet, die, wenn nicht anders kenntlich gemacht, den engsten Kreis von der offiziellen Hauptstadt Sanaa aus autoritär Regierender bezeichnet. Bis zur Wiedervereinigung des nördlichen und südlichen jemenitischen Staates im Jahr 1990 beziehen sich die Ausführungen auf die 1962 unabhängig gewordene Jemenitische Arabische Republik im Norden.

4 Renten beziehen sich hier und an nachfolgenden Stellen auf einmalige oder regelmäßige Zahlungen der Regierung an oppositionelle oder potenziell oppositionelle Akteure, welche so im besten Fall kooptiert werden können und sich aufgrund ihrer materiellen Vorteile und Inklusion der Regierung gegenüber loyal verhalten werden.

Ökonomie und Gesellschaft in den frühen 1970er Jahren

Der Ausgangspunkt des Konflikts zwischen Ansar Allah und der jemenitischen Zentralregierung liegt in der Zeit Anfang der 1970er Jahre. In dieser Periode begann die Wirtschaft verhältnismäßig stark zu wachsen, was zum Aufbau moderner Infrastruktur und staatlicher Institutionen führte. Doch erschütterte dieser Wandel auch die bisherige Gesellschaftsorganisation.

Der Bürgerkrieg zwischen den von Saudi-Arabien unterstützten monarchistischen und den republikanischen Kräften, welche vor allem aus Ägypten Hilfe bekamen, endete 1970. Jemens Ökonomie litt unter dem Konflikt, d.h. die vor allem aus dem Agrarsektor stammenden Exporte gingen erheblich zurück und große Mengen an Nahrungsmitteln mussten importiert werden. Die industrielle Produktion war auf einige wenige Fabriken beschränkt (vgl. Weltbank 1970: III). Daher beschloss die Regierung 1973 den ersten umfangreichen Entwicklungsplan. Hierzu gehörte ein enormer Ausbau der Infrastruktur, wobei die Erweiterung von Häfen und des Straßennetzes sowie die Fortführung der Elektrifizierung eine gewisse Priorität genossen (vgl. Weltbank 1978: I). Die erfolgreiche Umsetzung verdankte sich allerdings weniger der Zentralregierung als vielmehr den Rückzahlungen von jemenitischen ArbeitsmigrantInnen aus dem Ausland. Die Ölindustrie in den Golfstaaten benötigte billige und gleichzeitig politisch zuverlässige Arbeitskräfte. Aufgrund des niedrigen Lohnniveaus und der möglichen sofortigen Ausweisung bei Unruhen fiel die Wahl auf MigrantInnen. Infolge wanderte eine Großzahl von vor allem männlichen Jemeniten nach Saudi-Arabien aus. Durch den Ölboom 1973 und erleichterte Visabestimmungen angelockt, verließ bis 1975 ca. ein Drittel der erwerbsfähigen JemenitInnen das Land. Deren Rücküberweisungen, ca. 973 Millionen US-Dollar im Jahr 1979 (Ward 2015: 37), d.h. Ende der 1980er ca. 20 Prozent des BIP (Salmoni u.a. 2010: 83), stärkten die nationale Wirtschaft von 'unten' und ermöglichten damit erst die Modernisierung der Ökonomie: Durch die neuen Vermögen konnten Familien ihre Dörfer und Städte individuell aufbauen, gestalten wie auch erweitern, während sich neue Luxusgüter einer gestiegenen Nachfrage erfreuten. Letzteres betraf natürlich auch den Nahrungsmittelkonsum. Dies führte dann zusammen mit der grundlegenden Ausrichtung der Wirtschaft auf den Agrarsektor zu erhöhten Investitionen in den Anbau von teuren landwirtschaftlichen Produkten, während tendenziell eher billige Grundnahrungsmittel nun verstärkt importiert wurden. Neuartige Technologien ließen die Wassernutzung erheblich steigen, was wiederum die Anpflanzung von teuren Erzeugnissen wie frischem Obst und Gemüse sowie dem Rauschmittel Qat erst möglich machte (vgl. Ward 2015: 37ff.). Um diese und weitere Güter besser zu handeln, setzte die Regierung ihre Wirtschaftspläne um und investierte in neue Straßen und Häfen, was die

vereinzelte Entstehung größer werdender, privater Handelsunternehmen zuließ. Diese forderten wiederum funktionsfähige staatliche Institutionen, was den Aufbau neuer Ministerien, der Zentralbank, aber ebenso gestiegene Bürokratisierung und Verwaltung nötig machte. Dadurch expandierte letztlich der Staat und konnte sich selbst in peripheren Regionen etablieren und so die Auflösung des Stammessystems einläuten (vgl. Weltbank 1978: I).

Vor dem hier beschriebenen Hintergrund wurde 1979 die Hauptstraße zwischen Sanaa und Saada, der Hauptstadt der gleichnamigen Provinz und Herkunftregion Ansar Allahs, erweitert und asphaltiert. Später kamen Anschlüsse zum Roten Meer und zur jemenitisch-saudischen Grenze hinzu. Hierdurch war es den lokalen Bauern und Bäuerinnen möglich, die Agrarproduktvielfalt der landwirtschaftlich geprägten Provinz zu erweitern und die Überschüsse auf dem überregionalen Binnenmarkt zu verkaufen sowie nach Südjemen und Saudi-Arabien zu exportieren. Der amerikanische Think Tank Research and Development (RAND) beruft sich auf Schätzungen, wonach bis zur Hälfte der Bevölkerung in den Grenzhandel verwickelt war (vgl. Salmoni u.a. 2010: 82). Die Provinz Saada war eine der Hauptempfängerinnen von Auslandsüberweisungen, wodurch gerade hier in neue Agrartechnik investiert wurde, was den unregulierten Wasserverbrauch erheblich ansteigen ließ. Zeitgleich wechselte auch in dieser Provinz der Anbau von Getreideprodukten hin zu profitableren Handelswaren, wodurch die lokale Selbstversorgung in den Hintergrund geriet (vgl. Gatter 2012: 44f.; Lackner 2014: 162).

Der ökonomische Wandel brachte folgenreiche gesellschaftliche Transformationen. Durch das steigende Interesse an technologisch fortgeschrittener Landwirtschaft verkauften einige Stämme Land, das sie in der Vergangenheit als Kollektiv verwaltetet und bewirtschaftet hatten. Die langjährig gewachsenen Siedlungsgebiete lösten sich dadurch auf und es zogen Sheikhs⁵ aus anderen Regionen sowie zurückkehrende MigrantInnen als neue PrivatunternehmerInnen nach Saada. Zum Teil zwangen auch lokale Sheikhs ihre eigenen Stammesmitglieder, ihnen selbst das Land zu verkaufen. Auf der einen Seite bedeutete dies, dass der Transformationsprozess die Personen, die ihr Land aufgrund von internen Zwängen oder aus ökonomischen Gründen aufgaben, erheblich benachteiligte. Für sie war nun nicht nur ihre wirtschaftliche Grundlage in Gefahr, sondern ebenso ihre gesellschaftliche Stellung, welche sich vormals nach der Familienzugehörigkeit richtete, innerhalb der neuen Ordnung aber immer unbedeutender wurde (vgl. ebd.: 83ff.). So sahen sich vor allem Angehörige der Hashimi, deren Familien vor dem Bürgerkrieg die zaydische Elite stellten, dem Vorwurf der Rückwärts-

5 Sheikh bezeichnet den Führer eines tribalen Zusammenschlusses.

gewandtheit ausgesetzt (vgl. Brehony 2015: 2; Salmoni u.a. 2010: 86). Auch die späteren Gründer Ansar Allahs, d.h. die al-Huthis, sind Teil dieser Gruppe. Auf der anderen Seite gelang es Menschen, insbesondere durch ihr im Ausland angehäuften Kapital, aus der alten Gesellschaftsordnung auszubrechen und sich als 'moderne UnternehmerInnen' zu etablieren. Die enormen Summen, welche aus den Golfstaaten zurücküberwiesen wurden, ermöglichten so den Aufstieg unterer Gesellschaftsschichten (vgl. Weltbank 1978: I). In den 1970er Jahren ist also von der Etablierung einer neuen Mittelklasse auszugehen, deren Verhandlungsmacht durch ihr Kapital gegenüber der Zentralregierung stetig zunahm. Doch zählen neben den MigrantInnen auch einige der lokalen Sheikhs zu den neuen oberen Klassen, da ein großer Teil von ihnen ihre vorteilhafte Stellung innerhalb der alten Ordnung auszunutzen wusste und dadurch beispielsweise umfangreiche Flächen an profitabilem Land aufkaufen konnte. Die neuen durch Kapitalbesitz definierten Mittel- und Oberklassen zeichneten sich nun durch kapitalistische Werte aus und ersetzten damit die alten Normen und Traditionen.

Die 1980er bis 1990er Jahre: Ölfunde und Kooptierung

Zwei Ereignisse, eine Wirtschaftskrise wie auch die beginnende Öl- und Gasförderung, lenkten die gesellschaftliche Entwicklung und ihr Verhältnis zum Staat in eine neue Richtung. Dem Regime gelang es während der Phase nachlassenden Wirtschaftswachstums ein Rentiersystem aufzubauen, das die aufstrebenden und möglicherweise oppositionellen Kräfte vereinnahmte. Gegen Ende der 1970er Jahre zeigten sich einige grundlegende ökonomische Probleme. So war der Staat zu keiner Zeit in der Lage, die (post-)koloniale Wirtschaftsordnung und damit die Abhängigkeit von den westeuropäischen Staaten und den USA aufzubrechen, wodurch das Land noch immer Ressourcen sowie geringwertige Waren exportierte und höherwertige wie Maschinen oder technische Konsumprodukte importierte. Im Ergebnis ergab sich ein steigendes Handelsdefizit (vgl. Weltbank 1986: I). Zeitgleich verhinderte das durch Auslandsrückzahlungen erhöhte Einkommensniveau den Aufbau einer breitflächigen Niedriglohnindustrie, während andere Staaten der Region längst begannen, ähnliche Forderungen des amerikanisch-europäisch dominierten Weltmarkts – beispielsweise Lohnsenkungen, den Aufbau von Massenproduktionen und den Abbau von Handelshemmnissen – zu erfüllen und sich damit 'Standortvorteile' zu sichern. Durch den ersten Golfkrieg 1980 bis 1988 sanken die Hilfszahlungen der Golfstaaten an die Regierung Jemens, was das Haushaltsdefizit steigen ließ. Ebenso sanken aufgrund der erhöhten südostasiatischen Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt in Saudi-Arabien die Auslandsrückzahlungen jemenitischer MigrantInnen. Zwischen 1983 und

1984 führte zudem eine Dürreperiode zur Vernichtung großer Teile der für den Export wichtigen landwirtschaftlichen Erzeugnisse (vgl. ebd.).

Auch weist Jemen Anzeichen für eine „verschuldete Industrialisierung“ (Overbeek 2008: 122) auf, d.h. die Finanzierung staatlicher Wirtschaftsmodernisierungen über äußerst billige Auslandskredite. Mit der beginnenden neoliberalen US-Finanzpolitik Anfang der 1980er Jahre, insbesondere der eingeschränkten Vergabe von neuen Krediten durch die US-Zentralbank Fed, stiegen die variablen internationalen Zinssätze stark an, was die Haushalte der Staaten des Globalen Südens, beginnend mit solchen in Südamerika, ruinierte (vgl. ebd.: 123ff.). Aufgrund der jemenitischen Auslandsverschuldung in den 1970ern und ihrem starken Anstieg ohne umfangreiche Kreditneuaufnahmen ist davon auszugehen, dass sich auch hier die Schulden aufgrund der US-Zinspolitik innerhalb kürzester Zeit vervielfachten, ohne dass dem Staat neues Geld zur Verfügung stand.

Die Wirtschaftskrise konnte durch die internationalen Finanzinstitutionen (International Finance Institutions, IFI), darunter insbesondere die Weltbankgruppe, genutzt werden, um sich entscheidenden Einfluss auf die Regierungsführung zu sichern. Dies wurde sicherlich auch dadurch begünstigt, dass der Militär Ali Abdullah Saleh, welcher erst 1978 zum Präsidenten erklärt wurde, als politisch eher unerfahren galt und das Amt unter anderem aufgrund des Fehlens ernsthafter KonkurrentInnen übernahm. Zusätzlich gehörten einflussreiche Personen der Privatwirtschaft nicht nur zu seinem späteren Unterstützerkreis, sondern waren ebenso schon früh an seinem gesellschaftlichen Aufstieg beteiligt und zumindest teilweise an Wirtschaftsreformen interessiert (vgl. Day 2012: 89ff.). Unter Leitung der Weltbank konnten daher ab 1983 erste neoliberale Anpassungen der Ökonomie durchgeführt werden: Die Regierungsausgaben wurden eingeschränkt und der jemenitische Rial abgewertet, um Importe zu senken sowie Exporte zu stärken und die Reallöhne zu drücken (vgl. Weltbank 1986: II). 1984 wurden Fruchtimporte verboten, was zusammen mit den anderen Maßnahmen zu einem weiteren Anstieg der Produktion teurer Güter, darunter Früchte und Qat führte.

Im Jahr 1984 entdeckte das US-amerikanische Unternehmen Hunt Oil erste Öl- und Gasressourcen, die ab 1987 exportiert werden konnten. Dies erhöhte die direkten Einnahmen der Regierung in erheblichem Maße und beendete zugleich den von der Weltbank geforderten wirtschaftlichen Liberalisierungsprozess (vgl. Weltbank 1989: If.). Damit ist ab hier auch eine Umkehr der Beziehungen zwischen der Zentralregierung und den BürgerInnen auszumachen: Während in den 1970er Jahren eine große Masse an Menschen über verhältnismäßig hohe Einkommen und damit eine gestiegene Verhandlungsposition gegenüber der Regierung verfügte, schwächten die wirtschaftlichen Probleme und Krisen Anfang der 1980er die neue Mittelklasse. Parallel erhöhte sich durch den Öl- und

Gasexport das direkte Einkommen des Regimes, was wiederum die Position Salehs stärkte: Dem Präsidenten gelang es, die schon zuvor in Jemen gängige Praxis der Patronage und Kooption auszubauen und damit das politische System nach seinen Vorstellungen zu gestalten und somit zu festigen.

Saleh versuchte, seine Herrschaft seit Amtsbeginn durch die strategische Besetzung von wichtigen Posten mit Vertrauten abzusichern. Die dadurch entstandenen Machtzirkel lassen sich modellhaft in Abstufungen einteilen, deren jeweilig zugeordnete Personengruppen sich nach Nähe zum Präsidenten und damit nach potenziellem Einfluss absteigend vom innersten Kreis bis zum äußersten unterscheiden lassen. Innerhalb der Zirkel existierten weitere Abstufungen, welche aber aufgrund der Informationspolitik des Regimes nur schwer vollständig auszumachen waren. Demnach beschreibt Sarah Phillips drei Kreise, wovon der innerste nahe Familienmitglieder Salehs sowie wichtige Personen seines relativ kleinen Sanhan-Stammes umfasste. Der Präsident galt darin als stärkster Akteur und konnte bei Uneinigkeit der anderen Individuen Entscheidungen autoritär durchsetzen, nicht jedoch, wenn diese ihm geschlossen gegenüberstanden (vgl. Phillips 2011: 88ff.). Der Zusammenhalt des inneren Kreises erklärte sich natürlich nicht nur durch dieselbe Familien- und Stammeszugehörigkeit, sondern vor allem durch die vorteilhaften Möglichkeiten, die mit einer Positionierung in der Nähe Salehs einhergingen. Hier wiederum spielten finanzielle Interessen eine große Rolle, die beispielsweise über staatlich abgesicherte Monopolstellungen von Unternehmen, die Personen aus dem inneren des Regimes gehörten, befriedigt wurden. So war Mohammed Ali Muhsin al-Ahmar nicht nur Befehlshaber des südöstlichen Militärdistrikts und damit Teil des engsten Kreises um Saleh, sondern hielt ebenso die mehrheitlichen Anteile an mindestens zwei jemenitischen Banken, besaß Unternehmen, die im Ölsektor tätig sind sowie Öltanker. Es kann vermutet werden, dass die von der Weltbank Anfang der 1980er Jahre geforderten Strukturanpassungsprogramme (SAP) aufgrund jener Verflechtungen auch zum Teil aus Regierungskreisen unterstützt wurden, da sie die Profite des inneren Zirkels steigen ließen. Diese Maßnahmen durften aber nicht zu weit fortschreiten, weil die Liberalisierung auf Dauer die vorteilhaften Bedingungen der Unternehmen gefährdet und einen politischen Machtverlust nach sich gezogen hätte (vgl. ebd.: 90ff.). Die Ölfunde Mitte der 1980er Jahre und das damit einhergehende Ende der Strukturanpassung wahrte also vor allem die Interessen des im Aufbau befindlichen, inneren Regierungskreises.

Der zweite Zirkel kann dagegen als äußerer betrachtet werden und umfasste ausgewählte tribale und religiöse Eliten. Hieran schloss ein dritter Kreis an, der aber eher ungeordnet erscheint und als solcher auch weniger fest etabliert war. Dort fanden sich beispielsweise verschiedene politische wie unternehmerische Familiendynastien, Technokraten oder Oppositionelle wieder (vgl. ebd. 88). Die

Renten aus dem Öl- und Gasexport ließen sich hier einsetzen und banden neben den inneren auch die äußeren Kreise an das Regime. Sollte es zu regierungskritischen Bewegungen kommen, konnten daran beteiligte, führende Individuen durch Geld- oder Ämtervergabe kooptiert werden. Für Saada bedeutete dies, dass einzelne Sheikhs diese Chance nutzten und aus ihrer Nähe zur Regierung profitierten, sich dabei aber vermehrt von den Mitgliedern ihres Stammes entfernten und damit traditionelle Loyalitäten noch stärker zerbrachen (vgl. Salmoni u.a. 2010: 85). Im Gegensatz zur Kooption einzelner Akteure zielten Geschenke wie Bewässerungspumpen, Samen für die landwirtschaftliche Produktion oder Straßenanschlüsse, um einen besseren Marktzugang zu gewährleisten, auf die breitere Bevölkerung ab. Durch die erhöhten Staatseinnahmen konnte die Regierung gleichzeitig den öffentlichen Sektor weiter ausdehnen und dortige Arbeitsplätze zur Rentengenerierung an regierungsfreundliche Personenkreise vergeben. In Zeiten nachlassender Wirtschaftsleistung wie Anfang der 1980er Jahre bedeutete diese Praxis für exkludierte Gruppierungen existenzielle Probleme, was den Druck zur Anerkennung des Regimes unmittelbar erhöhte (vgl. ebd.: 87).

Über das Rentensystem wurde auch die Entwicklung salafistischer Tendenzen in der Gesellschaft gefördert, die einen Teil der aus Saudi-Arabien zurückkehrenden ArbeitsmigrantInnen ohnehin schon beeinflusste. Dieser Prozess wurde ursprünglich durch Hilfszahlungen unter anderem aus den USA unterstützt und sollte ab 1979, ähnlich wie in Afghanistan, das jemenitische Regime unter Saleh gegen den an die Sowjetunion angelehnten Südjemen und deren Guerillagruppen stärken. Unter saudischer Führung fanden sich lokale Sheikhs, aber ebenso UnternehmerInnen und vor allem aus dem Südjemen geflüchtete Wirtschaftseliten, welche allesamt für eine Islamisierung⁶ des Nordens eintraten. Bei dem Vorhaben spielten neben Saleh und anderen, an der Regierung Beteiligten, der weiter oben erwähnte Ali Mohsin eine Hauptrolle (vgl. Day 2012: 101f.). Ab den 1980er Jahren gründeten im Kontext der ökonomischen und der damit einhergehenden sozialen Transformation salafistische Gruppierungen religiöse Schulen und Foren innerhalb Saadas, welche klar in Konkurrenz zur zaydischen Strömung standen, allerdings in der Lage waren, diese ebenso einzudämmen wie sich gegen Gruppen

6 Islamisierung bezeichnet hier den Prozess der aktiv vorangetriebenen Rückbesinnung auf islamische Werte, d.h. eine Loslösung von einer Glaubenspraxis, die an unterschiedlichste Traditionen, wie beispielsweise Heiligenverehrung, gebunden war, hin zu einer vereinfachten und strikten, teilweise wörtlichen Interpretation von religiösen Schriften wie dem Koran, mit dem Ziel einer ideellen Rückkehr zur Frühzeit des Islams. Damit zielt diese Islamisierung auch auf die 'Konvertierung' von schiitischen bzw. hier zaydischen oder sufistischen Muslimen. Hauptakteure dieser Form der Islamisierung sind salafistische Bewegungen.

zu behaupten, die sich an den sowjetisch orientierten Südjemen anlehnten (vgl. Salmoni u.a. 2010: 89ff.).

Es gelang dem Regime also durch eine umfassende Rentenpolitik und die damit verbundene Inklusion breiter Gesellschaftsschichten, darunter auch die neue Mittelklasse, seine Herrschaft zumindest vorerst zu stabilisieren. Währenddessen konnte der potenziell radikalere, nicht kooptierbare Teil der Opposition, d.h. die linken Kräfte aus dem Süden sowie zaydische aus Saada, vor allem durch staatlich gestützte, sunnitisch-salafistische Islamisierungswellen zurückgehalten werden.

Wiedervereinigung und Neoliberalisierung in den 1990er Jahren

Die in den 1980er Jahren hervorgetretenen wirtschaftlichen Probleme wurden bis in die 1990er Jahre hinein nicht angegangen. Das steigende Handelsdefizit konnte nur durch neue Kredite ausgeglichen werden, wohingegen der wachsende öffentliche Sektor den Staatshaushalt zusätzlich belastete. Zwei der wichtigsten Wirtschaftszweige, Auslandsrücküberweisungen sowie die neuen Öl- und Gasquellen, sollten die Probleme lösen. Passenderweise sahen sich beide jemenitischen Staaten vor sehr ähnliche Herausforderungen gestellt, wodurch die Wiedervereinigung immer wahrscheinlicher wurde: Die Regierungen erwarteten hierdurch stärkere Investitionen durch ArbeitsmigrantInnen wie auch die Ausbeutung von neuen Erdölquellen in der gegenseitigen Grenzregion (vgl. Albrecht 2005: 57f.). Schließlich kam es Anfang 1990 zum Zusammenschluss der nördlichen Jemenitischen Arabischen Republik und der südlichen Demokratischen Volksrepublik Jemen, allerdings unter der Dominanz ersterer. 1991 entschied sich die neue Regierung unter Saleh, den bevorstehenden Golfkrieg gegen Saddam Hussein und seiner Besetzung Kuweits abzulehnen. Bei Abstimmungen in den Vereinten Nationen (United Nations, UN) enthielt sich Jemen seiner Stimme, was bei den Golfstaaten auf Ablehnung stieß. Im darauffolgenden Konflikt wurden weitere Unterstützungszahlungen an die Regierung in Sanaa verweigert und 700.000 bis eine Million vor allem in Saudi-Arabien ansässiger ArbeitsmigrantInnen ausgewiesen (vgl. Weltbank 1995: 9), was nicht nur wichtige Einkommensquellen zusammenbrechen ließ, sondern ebenso zu einem enormen Anstieg der Arbeitslosigkeit führte. Außerdem war der Ölpreis die gesamten 1990er Jahre hindurch schwach, insbesondere 1994 und 1998, wodurch die Vorteile des wachsenden Ölsektors geschwächt wurden und sich damit die wirtschaftliche Krise insgesamt verschärfte. Der Regierungshaushalt wies im Jahr 1991 ein Defizit von -11 Prozent des Bruttoinlandsprodukts (BIP) auf, im Jahr 1993 schon -17,9 Prozent und 1994 ganze -22,5 Prozent. In der gleichen Zeit stiegen die externen Schulden von 168 Prozent des BIP auf 199 Prozent (vgl. ebd.: 11).

Auch aufgrund der wirtschaftlichen Lage gelang es der neuen Regierung nicht, die politischen Systeme und deren Einflussgruppen für alle beteiligten Parteien zufriedenstellend zu vereinigen. Beide Krisen zusammen, die wirtschaftliche und die politische, führten 1994 in einen weiteren Bürgerkrieg, der zwar durch Salehs Militär gewonnen werden konnte, die ökonomischen Probleme aber nur weiter verschärfte. Als einzigen Ausweg sah das Regime, Kreditabkommen mit den IFI abzuschließen. Diese beinhalteten eine Reihe neoliberaler SAP, die sich am 'Washington Consensus' orientierten: Starkes Wirtschaftswachstum sollte über einen auf Exporte ausgerichteten, selbstständigen Privatsektor erreicht werden. Dies erforderte das Reformieren bereits bestehender Wirtschaftsinstitutionen und den Aufbau neuer, um beispielsweise ein an globale Marktbedürfnisse angepasstes Rechtssystem zu etablieren. Ebenso mussten die lokalen Preise an internationale angepasst und der Handel liberalisiert werden, während die Regierung Exportunternehmen durch Währungsabwertung, Steuervergünstigungen und den Aufbau einer Freihandelszone in Aden unterstützen sollte. Das Streichen von Subventionen auf Nahrungsmittel, Wasser und Elektrizität spielte eine übergeordnete Rolle, genauso wie die Privatisierung staatseigener Betriebe und das allgemeine Einschrumpfen des öffentlichen Sektors (vgl. ebd.: 25ff., 37f.; al-Maitami 1998). Wie in anderen Staaten auch, führte diese Politik zwar zu Wirtschaftswachstum, aber zugleich zu steigender Arbeitslosigkeit und Verarmung (Albrecht 2005: 66f.).

Die Eliten des ersten Machtzirkels um Saleh wehrten sich gegen die aufgezwungene ökonomische Liberalisierung. Sie befürchteten einen Machtverlust durch die Auflösung von Monopolen, aber ebenso durch einen Aufstieg von neuen, möglicherweise ausländischen Akteuren, die bisher nur wenig vom Regime profitierten und damit Konkurrenzdruck bedeutet hätten. Außerdem konnte eine verarmte und damit potenziell unruhige Bevölkerung nicht im dauerhaften Interesse der Zentralregierung sein. Da Saleh politisch nicht zu sehr unter Druck geraten wollte, verzögerte er einige Reformen, um sie letztlich gar nicht oder nur in Teilen zu implementieren. Hierzu gehörte beispielsweise die Forderung der IFI nach Privatisierungen. So wurden umfangreiche Pläne zum Verkauf von Staatsunternehmen ausgearbeitet, diese sind, wie im Falle des 'Privatization Support Project', aber nicht umgesetzt worden. Dennoch ist interessant, dass fast ausschließlich Firmen im ehemaligen Südjemen verkauft worden wären, die zwar außer Betrieb waren, aber dennoch Gelder an einzelne Personen auszahlten (vgl. ebd.: 69f.), d.h. der Rentengenerierung einfacher Bevölkerungsteile dienten. Zudem vergab Saleh große Flächen landwirtschaftlich nutzbaren Lands im Süden an ihm nahestehende Regierungskreise, darunter unternehmerische Militärs und Sheikhs, was der lokalen Bevölkerung erheblich schadete und viele Bauern und Bäuerinnen in die urbane Lohnarbeit drängte (vgl. Colburn 2012: 52; HIC-

HLRN 2012). Aufgrund des Wegfalls erster Subventionen, stark ansteigender Arbeitslosigkeit – beides verstärkt durch einen fallenden Ölpreis und allgemein sinkende Löhne – mündeten die SAP zwischen 1995 und 1998 in regelmäßige, landesweite Unruhen (vgl. Colburn 2012: 51; Gatter 2012: 51). Tendenziell setzte die Durchführung der von den IFI ausgearbeiteten Austeritätsmaßnahmen also bei den äußersten, lose mit dem Regime verbundenen Regierungszirkeln bzw. Angehörigen der Mittelklasse an und ließ Teile davon verarmen, während die inneren Kreise möglichst weiter an Saleh gebunden bleiben sollten. Vor allem an der Strategie gegenüber dem Süden ist erkennbar, dass der Präsident versuchte, das Land zu retribalisieren und, statt Anerkennung in der breiten Mittelklasse zu suchen, sich vermehrt auf die Autorität einzelner, lokaler Sheikhs stützte und diese dafür in das politische System einband (vgl. Gatter 2012: 48).

Wenn sich also in den 1970er Jahren eine Mittelklasse herauszubilden begann, verlor diese in den 1980ern ihre Autonomie und ab den 1990ern war alleinig der soziale Fortbestand der Sheikhs gesichert. Auch die alten Eliten des ehemaligen Südjemen wurden nur schwach integriert. Derweil sanken die Durchschnittsgehälter der Bevölkerung um die Hälfte, so beispielsweise in Aden von 661 US-Dollar im Jahr 1990 auf 300 US-Dollar 1997, damit im Süden noch deutlicher als in den Provinzen des ehemaligen Nordjemen (vgl. Day 2012: 104f.).

Neben den südlichen Regionen litt vor allem auch die Provinz Saada unter den SAP der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds (International Monetary Fund, IMF). Das Streichen der Subventionen auf Diesel traf vor allem die Klein- und Mittelbauern und -bäuerinnen, welche sich nur über Regierungszuschüsse den Pumpenbetrieb und damit einen bewässerten Anbau teurer Agrarprodukte leisten konnten, kaum aber die GroßgrundbesitzerInnen. Zwar führte die seit den 1970er Jahren stark erhöhte Wassernutzung zu ersten ernsthaften Problemen in der Region, doch waren viel Wasser benötigende Früchte oder Qat einige der wenigen besseren Einkommensquellen für kleinere Farmen, deren Fortbestand durch die fehlenden Geldmittel in Bedrängnis geriet (vgl. Lackner 2014: 168f.). Spätere neoliberale Reformen zur Eindämmung des extensiven Wasserverbrauchs stabilisierten diese Tendenz (vgl. ebd.: 173f.).

Saada hatte 2004 einen 70-Prozent-Anteil am jemenitischen Anbau von Granatäpfeln, 42,1 Prozent an dem von Äpfeln, und profitable Zitrusfrüchte wurden ähnlich intensiv produziert. Die Ausrichtung des Agrarsektors auf Gewinnmaximierung beschleunigte auch den seit den 1970er Jahren zunehmenden Anbau von Qat, der nach der Vereinigung beider jemenitischen Staaten insbesondere nach Saudi-Arabien geschmuggelt wurde. 2003 lebten ca. 27 Prozent der regionalen Bevölkerung von dessen Verkauf und in einigen von Ansar Allah dominierten Bezirken machte der Ausbau von Qat sogar über 70 Prozent der Nutzflächen aus. Im Jahr 2003 verfügten aber 43,9 Prozent der Bauern und Bäuerinnen nur

über höchstens einen halben Hektar Land, während eine Minderheit von 1,8 Prozent mehr als fünf Hektar besaß. Die in den 1990er Jahren zunehmende Industrialisierung der Agrarproduktion zeigte sich darin, dass der flächendeckende, mechanisierte Einsatz von Bewässerung und Pestiziden in Saada höher als in den meisten anderen Provinzen war (vgl. Gatter 2012: 466f.). Durch die sehr ungleichen Besitzverhältnisse und den ebenso ungleichen Zugang zu modernen Verarbeitungsweisen verloren immer mehr Kleinbauern bzw. -bäuerinnen ihr Land und waren zu gering entlohnter Arbeit in den Städten, zumeist der Regionalhauptstadt Saada, gezwungen. Der Verkauf ihres Besitzes an große Farmbetriebe entsprach durchaus der Logik der IFI, welche die Agrargroßindustrie als Garanten von hohen und teuren Exportproduktionen sahen. Durch die Erlöse sollten dann die nötigen Grundnahrungsmittel auf den internationalen Märkten eingekauft werden (vgl. Weltbank 1999: Anhang I 5ff.). Damit sanken aber letztlich die Einkommen der unteren und vormals mittleren Klassen weiter. Die SAP sahen die Schaffung alternativer Arbeitsmöglichkeiten nicht vor, was zusammen mit dem Abbau des öffentlichen Sektors in den 1990er Jahren – hier wie in Gesamtjemen – den wirtschaftlichen Niedergang weiter Bevölkerungsteile Saadas bewirkte. Während ein immer größer werdender Anteil der BewohnerInnen der Provinz seit den 1980er Jahren und insbesondere in den 1990ern vom sozialen Abstieg bedroht war, setzte Saleh weiterhin auf eine Kooptierung ausgewählter Sheikhs und hielt salafistische Strömungen noch immer für ein Mittel, um gegen die Bildung von oppositionellen Gruppen vorzugehen (vgl. Salmoni u.a. 2010: 91f.). Die SAP bedeuteten zusätzlich, dass die einfache Bevölkerung nun weder durch Wirtschaftswachstum wie zu Hochzeiten der Auslandsrücküberweisungen noch durch staatliche Renten in Form von Infrastrukturprojekten oder Arbeitsplätzen im öffentlichen Sektor vom Regime profitierte, was Saleh andernfalls Legitimation verschafft hätte.

Genau in diese Zeit der Frustration stießen die Vorgängerbewegungen Ansar Allahs. Infolge der Wiedervereinigung gründete sich die populäre Hizb al-Haq ('Partei des Rechts' bzw. 'Partei der Wahrheit' oder 'Partei des Wahren'), in welcher Hussein al-Huthi einen der bei den Wahlen 1993 gewonnen Parlamentssitzen übernahm. Al-Huthi stammte aus einer regional angesehenen Familie und wurde anfangs vor allem von seinem Vater ausgebildet, der als zaydischer Gelehrter anerkannt war. In den 1990er Jahren verschrieb er sich dem Predigen der zaydischen Lehre, beteiligte sich in Saada und angrenzenden Provinzen an der Gründung von beliebten Ferienlagern und versammelte so ein Netzwerk von bis zu 10.000 Studierenden um sich, die Shebab al-Moumineen ('Jugend der Gläubigen') (vgl. Hamidi 2009: 166f.). Die Aktivitäten schlossen an frühere regelmäßige Treffen an, welche von Teilen der Huthi-Familie ausgerichtet wurden und etwa die Organisation von Sportveranstaltungen umfasste, theoretisch allen

Gesellschaftsschichten offen standen und spätestens mit der Herausgabe von Ausweisen den Aufbau einer gemeinsamen zaydischen Identität anleiteten. Das gleiche Konzept, nur mit größerem religiösem Lehranteil und überregionaler Dimension, fand sich dann auch in den Ferienlagern ab Mitte der 1990er Jahre wieder (vgl. Salmoni u.a. 2010: 98-101). Die eher lose miteinander verknüpfte Gruppe, angeführt durch die Huthi-Familie, thematisierte die Vernachlässigung der Region, bezeichnete Saleh als einen korrupten und ungerechten Herrscher, der auf friedlichem Wege beseitigt werden müsse, und kritisierte seine Zusammenarbeit mit den USA, welche für die Invasion im Irak und Tötung zahlreicher Zivilisten verantwortlich gemacht wurden. Ein anderer Kritikpunkt bestand in der Ausdehnung des salafistischen Einflusses im jemenitischen Norden (vgl. Hamidi 2009: 167ff.). Die über die letzten Jahrzehnte zunehmende wirtschaftliche und politische Marginalisierung Saadas bot die passenden Voraussetzungen, damit al-Huthi in kürzester Zeit zahlreiche UnterstützerInnen fand. Es ist anzunehmen, dass sich diese mehrheitlich aus der verarmten und vom sozialen Abstieg gekennzeichneten Mittelklasse rekrutierten. Sie wurde nicht nur über die letzten beiden Jahrzehnte zurückgedrängt, sondern sah auch in Saleh einen Gegenspieler, war die wahrscheinlichste Zielgruppe von Freizeitaktivitäten wie Ferienlagern und bot ideologische Anknüpfungspunkte, wie beispielsweise die Kritik an der Irakinvasion der USA. Der Rückbezug auf die zaydische Lehre stellte dann ein alternatives Wertesystem dar und füllte damit die Lücke, welche durch Exklusion vom Wirtschaftswachstum und Profitstreben sowie Kooption vormalig anerkannter Sheikhs und ähnlicher Führungspersonen entstanden war.

Ende der 1990er Jahre gelang es Saleh, die auswärtigen Beziehungen Jemens zu verbessern, insbesondere die zu Saudi-Arabien, wodurch sich die Monarchie wieder bereit zeigte, Hilfszahlungen an das Regime zu leisten. Ab 1999, spätestens ab 2002, stieg zudem der Ölpreis stark an. Beide Faktoren zusammen erhöhten das Einkommen der jemenitischen Zentralregierung, was erneut weniger Rücksichtnahme auf externe Beeinflussungsversuche, beispielsweise durch die IFI, bedeutete. Durch George Bushs Jr. 'Krieg gegen den Terror' infolge der Anschläge vom 11. September 2001, geriet auch Jemen stärker ins Blickfeld der US-Regierung, wobei sich Saleh zur Kooperation bereit erklärte und durch Unterstützungszahlungen den Staatsetat weiter aufstocken konnte (vgl. Salmoni u.a. 2010: 125f.). Trotz gestiegener Einnahmen gelang es dem Regime aber nicht, die oppositionelle Bewegung aus Saada zu kooptieren. Zwar gab es Versuche, al-Huthi an die Regierung zu binden, auch um die stärker werdende Salafiyya zu schwächen, doch schienen diese nicht viel versprechend (Hamidi 2009: 167). Das infolge aggressivere Auftreten gegenüber Saada führte letztlich zum Beginn der bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen der Zentralregierung und der Huthi-Familie. Letztere stützte sich auf die Netzwerke der 1990er Jahre und schuf

dadurch eine lose strukturierte Allianz, bzw. einen „Organismus“ (Salmoni u.a. 2010: 189), vereint durch zumindest ähnliche Ziele, der als Ansar Allah gegen Saleh kämpfte.

Die Folgen des Kriegs als Ursache der Machtübernahme 2014

Zwischen Juni 2004 und Februar 2010 ereigneten sich sechs Kampfphasen unterschiedlicher Intensivität und Dauer, welche zusammen als die eigentlichen Auseinandersetzungen in und um Saada gesehen werden. Die Folgen alleine stellten sich für die Provinz als verheerend heraus und führten zusammen mit externen Ereignissen zur Machtübernahme Ansar Allahs im September 2014. Das 'Internal Displaced Persons Profiling Project Yemen' schätzte die Anzahl von Geflüchteten innerhalb der Hauptkonfliktzonen im Jahr 2010 auf eine Zahl zwischen ca. 287.000 und 317.000 Menschen, davon etwa 78.000 bis 86.500 alleine in Saada (vgl. IDP Profiling Project Yemen 2010: 25). Neben den individuellen Folgen wirkte sich die enorme Fluchtbewegung auch auf die lokale Wirtschaft aus und damit insbesondere auf die Nahrungsmittelversorgung, da ein großer Teil der Personen ihre Felder verließen (vgl. Gatter 2012: 473; Salmoni u.a. 2010: 241ff.). Die Versorgung war ohnehin schon beeinträchtigt, da zu den Entwicklungen seit den 1970er Jahren immer häufiger auftretende Dürrewellen hinzukamen und so die Abwanderung ehemaliger Bauern und Bäuerinnen in die Städte schon im Voraus eingesetzt hatte. Ebenso verschlimmerte die globale Preissteigerung von Grundnahrungsmitteln 2007/2008 die Situation erheblich. Durch ein plötzliches Ansteigen der Weltmarktpreise, mit ausgelöst durch Spekulation an den Finanzmärkten, vervielfachten sich die Importpreise für Getreide (vgl. Bass 2011). Die Landwirtschaft Saadas war spätestens durch die SAP nicht mehr auf Nahrungsmittelsicherheit ausgerichtet, sondern auf den Export teurer Produkte und den Import grundlegender wie Getreide, wodurch die Preissteigerung die Balance kippte, der jemenitische Staat nicht mehr in der Lage war genügend einzukaufen und Hungersnöte auslöste. Die Zentralregierung nutzte die Situation Mitte 2008 taktisch aus, indem sie neben Treibstofflieferungen für beispielsweise Transportfahrzeuge und den Betrieb von Pumpen auch den Verkauf von Nahrungsmitteln und Konsumgütern nach Saada und angrenzende Regionen unterband (vgl. Salmoni u.a. 2010: 243f.). Ab 2007 versuchte Saleh zudem, den von Saada ausgehenden, weitverbreiteten Qat-Handel unrentabel zu machen, indem Transporteure die Weiterfahrt verweigert und die Zerstörung ihrer Ware angeordnet wurde, weshalb diese vermehrt nach Saudi-Arabien auswichen (vgl. Gatter 2012: 468). Dementsprechend beschreibt Peer Gatter (ebd.: 473) die ökonomische Lage 2008 folgendermaßen:

Nach vier Jahren Krieg lag Saadas Wirtschaft in Ruinen. Die Regierung unterbrach die Bewegung von Waren, Nahrungsmitteln und humanitärer Hilfe. Märkte wurden größtenteils geschlossen und mit Ausnahme von ein paar geschmuggelten Gütern gab es nichts mehr zu kaufen oder zu verkaufen. Die landwirtschaftliche Produktion der Provinz erreichte nicht mehr ihre AbnehmerInnen, weder im Inland noch in den arabischen Nachbarstaaten.

Die militärische Intervention Saudi-Arabiens in Saada im Jahr 2009 sowie der Bau eines Grenzzauns schränkten dann die Schmuggelbewegungen weiter ein (vgl. World Tribune 2009).

Zu den vom Konflikt eher unabhängigen Faktoren für die Machtübernahme Ansar Allahs 2014 zählt, dass schon 2001 der Höhepunkt von Jemens Ölproduktion erreicht war, was sich insbesondere ab 2006 auch in sinkenden Zuflüssen für die Regierung und damit in nachlassenden Fähigkeiten zur Patronage widerspiegelte. Zudem führten starke Proteste und Spannungen in diversen Städten 2012 zum Sturz Salehs und dem Einsetzen einer relativ schwachen Übergangsregierung, die ebenfalls nicht fähig war, die ökonomischen Probleme, welche sich mit der Machtübernahme weiter verschlimmerten, anzugehen (vgl. Al-Sakkaf 2014).

Mit Beginn des sogenannten Arabischen Frühlings fürchtete auch die saudische Monarchie Demonstrationen. Einer der Hauptkritikpunkte war die miserable Wirtschafts- und Arbeitsplatzlage, weshalb der damalige König Abdullah mit finanziellen Geschenken an seine Bevölkerung und einer strafferen Politik gegen ausländische ArbeitnehmerInnen versuchte, mögliche Proteste zu unterbinden. Infolgedessen wurden 2013 mindestens 210.000 jemenitische MigrantInnen ausgewiesen, was wie zu Zeiten des zweiten Golfkriegs die Binnenökonomie Jemens überforderte (vgl. Alalam 2013). Außerdem beeinflusste der Sturz Salehs erheblich Saudi-Arabiens Politik gegenüber seinem südlichen Nachbar, da der ehemalige Präsident und einige Mitglieder seiner Regierung als hauptsächliche Interessenvertretung der Monarchie fungierten. Die daran anschließende Außenpolitik kann als wenig strategisch bezeichnet werden: So stellte Saudi-Arabien seine Unterstützung der den jemenitischen Muslimbrüdern nahestehenden al-Tajmau al-Yamani li-l-Islah ('Jemenitische Versammlung für Reform') ein, stärkte so aber indirekt ihre Konkurrentin, Ansar Allah (vgl. Heinze 2015: 8f.; Transfeld 2015: 3). Beide AkteurInnen, al-Islah aufgrund ihrer Verbindung zu den Muslimbrüdern und die unter der Huthi-Familie vereinigten Gruppen wegen ihrer antisaudischen sowie proiranischen Haltung, schienen ungeeignet, Saudi-Arabiens Interessen zu vertreten, wodurch sich die Monarchie orientierungslos zurückziehen musste. Dieses Machtvakuum zusammen mit der Marginalisierung Saadas, den ökonomischen Rückschlägen und die Nahrungsmittelengpässe Gesamtjemens wusste Ansar Allah 2014 auszunutzen.

Bilanz

Das Heranziehen religiös-kultureller Erklärungsmodelle reicht nicht zum Verständnis des Konflikts im Jemen aus, da sie nur *einen* Aspekt der Auseinandersetzungen beleuchten können. Zwar ist richtig, dass Ansar Allah sich gegen die als Bedrohung empfundenen salafistischen Strömungen in Saada und mittlerweile auch außerhalb richtet, doch lässt sich anhand einer religiösen Ursachensuche beispielsweise nicht der enorme Zulauf der Bewegung ausgerechnet in den 1990er Jahren und ihre anschließende Expansion schlüssig erklären. Hier spielte Religion eine Rolle bei der Mobilisierung gegen Saleh, bereitete aber nicht die Grundlagen für das eigentliche Entstehen einer solchen breiten Opposition. Stattdessen muss der religiöse Anteil des Konflikts in seinen größeren Zusammenhang eingeordnet werden: Saleh zusammen mit weiteren internen wie externen Akteuren war für das Erstarren des Salafismus (mit-)verantwortlich, um so andere oppositionelle Gruppierungen einzudämmen. Hier stellt sich dann die Frage, warum sich zaydische Bewegungen als so stabil erwiesen, dass sich das Regime gezwungen sah, in einer solchen Form zu reagieren und nicht wie sonst üblich mit Kooptation.

Eine Antwort auf die offenen Fragen führt unweigerlich über wirtschaftliche Prozesse, ihre Auswirkungen auf die Gesellschaftsordnung und die Marginalisierung der Region, da sie die Basis zur Erklärung der generellen Unzufriedenheit in Saada und anderen Teilen Jemens bieten. Dementsprechend zeigte die Analyse ökonomischer Faktoren, dass die zunehmende kapitalistische Wirtschaftsausrichtung in den 1970er Jahren die gesellschaftlichen Beziehungen stark beeinflusste, eine neue, kapitalgestützte Mittelklasse hervorbrachte und letztlich begann, das Stammessystem sich aufzulösen. Der damit einhergehende Machtverlust der Zentralregierung konnte durch eine Wirtschaftskrise sowie neuentdeckte Ölquellen aufgefangen werden, da sie das Regime befähigten, die aufstrebende Mittelklasse zu kooptieren. Erst die infolge ungelöster ökonomischer Probleme und eines teuren Bürgerkriegs von der Weltbank und dem IMF aufgezwungene Strukturanpassung bedrohte den existenziellen Fortbestand der neuen Klasse. Ansar Allah war fähig, diesen unteren und mittleren Klassen eine alternative Ordnung in von sozialem Abstieg gekennzeichneten Zeiten zu bieten und konnte so zahlreiche AnhängerInnen in Opposition zu Saleh mobilisieren. Die Folgen der gewalttätigen Auseinandersetzungen boten dann die Ausgangsbasis für die Bewegung, um im Jahr 2014 Sanaa einzunehmen und sich damit zumindest mittelfristig als neue Machthaberin zu etablieren.

Literatur

Al-Maitami, Mohammed (1998): *Efforts of economic programme and structural adjustment*. URL: al-bab.com/yemen/econ/maitami2.htm, Zugriff: 20.11.2015.

- Al-Sakkaf, Nasser (2014): *Removal of Fuel Subsidies Results in Price Instability*. URL: yementimes.com/en/1805/business/4177/Removal-of-fuel-subsidies-results-in-price-instability.htm, Zugriff: 29.11.2015.
- Alalam (2013): *Saudi crackdown leaves 71,000 foreign workers expelled*. URL: en.alalam.ir/news/1540177, Zugriff: 28.11.2015.
- Albrecht, Holger (2002): *1001 Reformen im Jemen. Wirtschaftsreformen, Staat und Machterhalt*, Münster.
- (2005): Wirtschaftskrise und Strukturanpassung: Die jemenitische Methode. In: Wippel, Steffen (Hg.): *Wirtschaft im Vorderen Orient. Interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin: 54-76.
- (im Erscheinen): Cain and Abel in the Land of Sheba. Elite Conflict and the Military in Yemen. In: Albrecht, Holger/Croissant, Aurel/Lawson, Fred (Hg.): *Military Politics and the Arab Uprisings: Explaining Regime Transformation amid Popular Mobilization*. Philadelphia, Kapitel 5.
- Bass, Hans-Heinrich (2011): *Finanzmärkte als Hungerverursacher*. URL: .welthungerhilfe.de/fileadmin/user_upload/Mediathek/Studie_Nahrungsmittelspekulation_Bass.pdf, Zugriff: 28.11.2015.
- Brehony, Noel (2015): *The current situation in Yemen: causes and consequences*. URL: peacebuilding.no/var/ezflow_site/storage/original/application/2f5bf98a4531d31682098dcb67226b44.pdf, Zugriff: 06.11.2015.
- Burrows, Robert D. (1987): *The Yemen Arab Republic. The Politics of Development 1962-1986*, Boulder.
- Colburn, Marta (2012): *The Republic of Yemen. Development Challenges in the 21st Century*, London.
- Crisis Group (2014): *The Huthis. From Saada to Sanaa*, Sanaa-Brüssel.
- Day, Stephen W. (2012): *Regionalism and Rebellion in Yemen. A Troubled National Union*, Cambridge.
- Dingli, Sophia (2013): Is the Failed State Thesis Analytically Useful? The Case of Yemen. In: *Politics* 33(2): 91-100.
- Dorlian, Samy (2011): The Sa'ada War in Yemen: between Politics and Sectarianism. In: *The Muslim World* 101: 182-201.
- Dumm, Andrew (2010): *Understanding the Houthi conflict in northern Yemen. A social movement approach*, Ann Arbor.
- Erdmann, Gero/Engel, Ulf (2006): *Neopatrimonialism Revisited. Beyond a Catch-All Concept*, Hamburg.
- Freeman, Jack (2009): The al Houthi Insurgency in the North of Yemen. An Analysis of the Shabab al Moumineen. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 32(11): 1008-1019.
- Gatter, Peer (2012): *Politics of Qat. The Role of a Drug in Ruling Yemen*, Wiesbaden.
- Hamidi, Ayman (2009): Inscriptions of Violence in Northern Yemen. Haunting Histories, Unstable Moral Spaces. In: *Middle Eastern Studies* 45(2): 165-187.
- Heinze, Marie-Christine (2015): Krieg im Jemen. Fronten, Akteure, Ausblick. In: *INAMO*, Nr. 83: 4-10.
- HIC-HLRN (2012): *Yemen. Land Corruption and Social Unrest*. URL: landtimes.landpedia.org/newsdes.php?id=pg==&catid=ow==&edition=ow==, Zugriff: 24.11.2015.
- IDP Profiling Project Yemen (2010): *Profiling of IDPs Affected by the Conflict in Sa'ada Yemen*. URL: jips.org/system/cms/attachments/453/original_2010_Yemen_Profiling-of-IDPs-affected-by-the-conflict-in-Sa-ada_UNHCR_DRC_ECHO_Government-of-Yemen.pdf, Zugriff: 28.11.2015.
- Lackner, Helen (2014): Water Scarcity. Why doesn't it get the Attention it deserves? In: Lackner, Helen (Hg.): *Why Yemen Matters. A Society in Transition*, London: 161-182.
- Overbeek, Henk (2008): *Rivalität und ungleiche Entwicklung. Einführung in die internationale Politik aus der Sicht der internationalen politischen Ökonomie*, Wiesbaden.

- Phillips, Sarah (2011): *Chapter Five: The regime*. In: *Adelphi Series* 51(420): 87-104.
- Salmon, Barak u.a. (2010): *Regime and periphery in Northern Yemen: the Huthi phenomenon*, Santa Monica.
- Transfeld, Mareike (2015): *Gescheiterte Transformation im Jemen. Der gewaltsame Vorstoß der Huthi-Bewegung und die Fragmentierung des Staates*. URL: swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2015A08_tfd.pdf, Zugriff: 30.11.2015.
- Ward, Christopher (2015): *The Water Crisis in Yemen. Managing Extreme Water Scarcity in the Middle East*, London-New York.
- Weltbank (1970): *The Economic Development of the Yemen Arab Republic*. URL: wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/2003/01/11/000178830_98101902103872/Rendered/PDF/multi0page.pdf, Zugriff: 04.11.2015.
- (1978): *Yemen Arab Republic. Development of a Traditional Economy*. URL: wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/2002/10/31/000178830_98101912395767/Rendered/PDF/multi0page.pdf, Zugriff: 04.11.2015.
- (1986): *Yemen Arab Republic. Current Position and Prospects. Country Economic Memorandum*. Bericht Nr. 5621-YAR.
- (1989): *Yemen Arab Republic. Country Economic Memorandum. Agenda for Sustainable Growth during the Oil Era*. URL: wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/1989/11/07/000009265_3960928061133/Rendered/PDF/multi0page.pdf, Zugriff: 07.11.2015.
- (1995): *Republic of Yemen. Dimensions of Economic Adjustment and Structural Reform*. URL: wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/1995/05/17/000009265_3961019104208/Rendered/PDF/multi0page.pdf, Zugriff: 18.11.2015.
- (1999): *Republic of Yemen. Agricultural Strategy Note*. URL: wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/1999/09/14/000094946_9906260530330/Rendered/PDF/multi_page.pdf, Zugriff: 26.11.2015.
- World Tribune (2009): *Saudis urgently erect new border fence to block 'massive' immigration of Shi'ites*. URL: worldtribune.com/worldtribune/WTARC/2009/me_saudis0966_12_15.asp, Zugriff: 28.11.2015.
- Zeit Online (2014): *30.000 schiitische Rebellen marschieren in Sanaa ein*. URL: zeit.de/politik/ausland/2014-08/jemen-huthi-rebellen-vormarsch, Zugriff: 1.11.2015.
- Zeit Online (2015): *Es droht ein Religions- und Bürgerkrieg*. URL: zeit.de/politik/ausland/2015-03/jemen-usa-soldaten-abzug, Zugriff: 1.11.2015.

Andreas Wiebel

Ein Elefant auf Abwegen Indiens fundamentaler Politikwechsel unter Narendra Modi

1. Abschied vom Nehruvianismus

Make in India hieß die Initiative, mit der Narendra Modi im September 2014 seine Arbeit als 15. Premierminister Indiens aufnahm. In nahezu allen Politikbereichen wurden damit die Schleusen für (inter-)nationales Kapital geöffnet, um das zu erreichen, was die (Finanz-)Welt seit über einem Jahrzehnt von Indien erwartet und Modi seinen WählerInnen versprochen hatte: Wachstum, Wachstum, Wachstum. Nicht jedoch die Frage, ob und wie dieses Wachstum zustande kommt, sondern der Zusammenhang zwischen technologisch-ökonomischer Expansion und religiösem Fundamentalismus soll Gegenstand der Betrachtung sein. Dieser Artikel ist der Versuch, die Gründe für den Wahlerfolg Narendra Modis und die Bedeutung des Hinduismus für die Durchsetzung einer neoliberalen Agenda zu benennen.

Narendra Modi ist bei aller Abgrenzung zur bisherigen politischen Elite Indiens kein unbeschriebenes Blatt, sondern gehört zum harten Kern der rechtsgerichteten Indischen Volkspartei (Bharatiya Janata Party, BJP). Als solcher vertritt er nicht nur abermillionen Hoffnungen der Mittelschicht nach einem Wirtschaftswunder, politischer Stabilität, moderner Infrastruktur und effizienter Regierungsarbeit, sondern auch die Ressentiments der gegen westliche Werte, Modernisierungsprozesse und religiöse Toleranz gerichteten *Hindutva*-Bewegung. Wie lassen sich die unterschiedlichen Interessen umsetzen und für welchen Wechsel hat der Premier sein Mandat erhalten?

Dass der politische Wechsel, der mit der absoluten Mehrheit der BJP im Parlament einhergeht, Auswirkungen auf die indische Gesellschaft hat, liegt auf der Hand. Deshalb kann bereits nach eineinhalb Jahren Regierungszeit eine erste Bilanz gezogen werden, die mit Blick auf die politische Kultur und den vom Pluralismus geprägten Charakter Indiens negativ ausfällt. Bereits kurz nach dem Amtsantritt Modis gab es Meldungen über Vandalismus in Kirchen, gefolgt von Ausschreitungen wegen des Konsums von Rindfleisch und kommunalistischen Aggressionen vor allem gegen Menschen muslimischen Glaubens, was ein Klima

der Einschüchterung und Bedrohung in liberalen Kreisen zur Folge hatte und zuletzt in der Ermordung mehrerer linker AktivistInnen und OppositionspoliticrInnen gipfelte, die sich zum Beispiel gegen Aberglauben oder arrangierte Ehen engagierten. Mindestens ebenso besorgniserregend wie diese menschenverachtenden Geschehnisse sind die Veränderungen staatlicher Strukturen. So wurden nicht nur die – zugegebenermaßen obsolete – Planungskommission abgeschafft, sondern auch wichtige Posten nationaler Kultur- und Bildungseinrichtungen mit reaktionären BJP-HardlinerInnen besetzt, die im banalsten Fall nur die Kuss-Szenen aus James-Bond-Filmen zensieren.

Unterm Strich verhärtet sich der Verdacht, dass die tragenden Säulen des von Jawaharlal Nehru begründeten Staatsverständnisses, welches auf Säkularismus, Antiimperialismus, Pluralismus und Sozialismus fußte, zugunsten einer nationalidentitären Ideologie auf der Basis des Hinduismus (*Hindutva*) ausgetauscht werden sollen.¹ Das wird, wo der staatliche Arm nicht hinreicht oder zivilisiert bleiben muss, von paramilitärischen Organisationen wie dem *Rashtriya Sevak Sangh* (kurz RSS, nationales Freiwilligenkorps) durchgeführt, die sich aufgrund des erdrutschartigen Wahlsiegs der BJP bemächtigt fühlen, den kulturellen Wandel herbeizuführen. Inwiefern Premierminister Modi über die Aktivitäten seiner Partei und GesinnungsgenosInnen informiert ist oder gar dafür verantwortlich gemacht werden kann, muss an dieser Stelle unbeantwortet bleiben. Generell müssen allgemeine Aussagen über Indien immer mit einem „Haltbarkeitsdatum“ (Trojanow 2007: 3) versehen werden, da in Indien wenig so konstant ist wie der Wandel. Darüber hinaus gilt es, das Verhältnis zwischen den Informationen, die mehr mit einer gesellschaftspolitischen Neuorientierung im Allgemeinen zu tun haben und jenen, die mehr die Person Modi im Besonderen betreffen, im Blickfeld zu behalten. Auch wenn sich diese Entwicklungen zutiefst beeinflussen, führt die Polarisierung auf die Figur Narendra Modi – wie es von westlichen Medien oft unternommen wird – zu einer verkürzten Sicht der Dinge.

2. Narendra Modi – eine Projektionsfläche?

Dass Indien ökonomische und soziale Entwicklung benötigt, daran besteht kein Zweifel. Die Defizite der maroden Infrastruktur (Elektrizität, Wasser, Verkehr), beim Umwelt-, Natur- und Klimaschutz, bei Antikorruptionsgesetzen, sanitären Anlagen oder staatlichen Bildungseinrichtungen sind hinlänglich bekannt. Dazu

1 Vgl. Präambel der Republik Indien, seit 1976: „*We, the people of India*, having solemnly resolved to constitute India into a *sovereign socialist secular democratic republic* and to secure to all its citizens.“

kommt die seit Jahrzehnten ungelöste Armut- und Hungerproblematik² sowie das Defizit an Millionen neuen Arbeitsplätzen, da die indische Bevölkerung jedes Jahr um die Größe der australischen wächst (vgl. Tharoor 2005: 274). Eine herausfordernde Aufgabe für jeden Politiker, gleich welcher Couleur. Deshalb hat Modi es sich zur Aufgabe gemacht, den großen Wandel einzuläuten. Er, der Macher, der bereits das Bundesland Gujarat auf Vordermann gebracht hatte, versprach das Gleiche für Gesamtindien.³ Wie ein „Evangelist“ (Prasannaranjan 2014: 14) sprach er von besseren Tagen, die kommen würden und von mehr Reichtum für alle, der durch mehr Wirtschaftswachstum erreicht werden könne – ganz im Unterschied zu Rahul Gandhi, dem Kandidaten der Kongresspartei, der sich an ausgetrocknete Sozialprogramme seiner politischen Vorfahren klammern müsse, die nur noch den Stillstand zu verwalten vermochten. Immer wieder erklärte Modi das Kongressprogramm denn auch als Mythos: Die Situation der Armen könne nicht mit Umverteilung verbessert werden, sondern nur durch Modernisierung. Im Glauben ans 21. Jahrhundert gab Modi die Parole aus: „Third Worldism is dead for us!“ (Prasannaranjan 2014: 17) In der Praxis bedeute das: 100 Smart Cities, mehr Indian Institutes of Technology (IIT), Indian Institutes of Management Shillong (IIMS) und All India Institutes of Medical Sciences (AIIMS), Hochgeschwindigkeitszüge, Berufsförderungsprogramme, Straßen, Urbanisierung, Industrialisierung u.v.m. Indien soll während seiner Amtszeit auf chinesisches Niveau gebracht werden.

Nachdem die Sehnsüchte der modernen indischen Massen längst globalisiert und viele junge InderInnen in ihren täglichen Realitäten vom Gedanken des materiellen Reichtums und von der Vorstellung erfüllt sind, dass sie ein besseres Leben haben werden als ihre Eltern (vgl. Khilnani 2014: 16), hatte ein Politiker, der unentwegt Wechsel, Wachstum und Wohlstand versprach, leichtes Spiel. Hinzu kam Modis neuer Führungs- und Kommunikationsstil. Er hat keine Berührungängste mit moderner Telekommunikation. Im Gegenteil: Zur Verbreitung seiner politischen Agenda und für den Kontakt zu BürgerInnen nutzt Modi soziale Medien so intensiv wie kaum ein anderer Politiker auf der Welt. 40 Millionen Menschen folgen ihm aktuell auf Facebook und Twitter. Seit Juni 2015 hat er überdies seine eigene App (für Smartphones oder Tabletcomputer) und ein Team von zwanzig MitarbeiterInnen ist rund um die Uhr mit Updating beschäftigt (vgl. Tilman 2015). Die Affinität zu moderner Technologie zeigte sich auch in Modis aufwendiger Wahlkampagne nach US-Vorbild. Von Uwe Maass,

2 Indien führt mit 300 Millionen Menschen nach wie vor die Armutstatistik der Vereinten Nationen an.

3 Von 2001 bis 2014 war Modi Chief Minister (Ministerpräsident) von Gujarat und schob das Land beim Wirtschaftswachstum auf Platz eins im nationalen Vergleich.

einem gebürtigen Rheinländer und Fachmann für 3D-Technologie, ließ Modi sich bei 1.680 Wahlkampfauftritten als Hologramm auf die Bühne projizieren, wodurch er einen kaum zu überschätzenden Vorteil gegenüber anderen KandidatInnen und immensen Einfluss auf die ZuhörerInnen erzielte. Der Modi-Avatar war im hochgradig personalisierten Wahlkampf quasi omnipräsent und der Unterschied zwischen „Realität und Täuschung für die Augen von Millionen von potenziellen Wählern kaum mehr wahrnehmbar. (...) Die meisten Zuschauer haben nicht verstanden, dass da nicht der echte Modi auf der Bühne stand und zu ihnen sprach“ (Skischally 2014: 115), sondern ein Hologramm. Dieses sprach von einem anderen Indien, das mit ihm erreicht werden könne, und davon, dass speziell die Armen das Rückgrat des indischen Wachstums ausmachten.

2.1. Modis Image beginnt, zu bröckeln

Am 16. Mai 2014 bestätigte sich, dass Narendra Modi die Wahl zum 14. Ministerpräsidenten Indiens gewonnen hatte. Noch nie zuvor konnte eine hindunationalistische Partei die absolute Mehrheit in Indiens nationalem Parlament erringen.⁴ Von großen Erwartungen und mehrheitlich positiv gestimmter Berichterstattung begleitet, nahm Modi die Regierungsgeschäfte auf, um den großen Kurswechsel einzuläuten: Digitalisierung und Beschleunigung bürokratischer Prozesse durch Zentralisierung der Entscheidungsgewalt im Büro des Premiers, Senkung der Inflationsrate, Reduzierung der Umsatzsteuer, Erhöhung ausländischer Direktinvestitionen, Privatisierung von Bergbaurechten, Eröffnung von 125 Millionen Bankkonten für mittellose Familien, Einwerbung von Investoren zum Ausbau der Solarstromkapazität, Proklamation des Welt-Yoga-Tages. Zudem verpflichtete Modi via Online-Login BeamteInnen zur Anwesenheit am Arbeitsplatz und zur Entrümpelung der Regierungsbehörden. Auf den ersten Blick kann sich diese Bilanz sehen lassen. Allerdings stellten vieles davon bisher vor allem medienwirksame Kampagnen dar, wie die Initiative *Make in India* zur Schaffung neuer Industriestandorte oder *Swachh Bharat* zur Sensibilisierung für die Verschmutzung indischer Städte, deren Erfolge man erst in einigen Jahren beurteilen können wird.⁵

4 Und das, obwohl die BJP nur 40 Prozent der Stimmen erhalten hat, was mit dem indischen Mehrheitswahlrecht zusammenhängt. Zieht man überdies die Zahl der NichtwählerInnen ab, bleiben netto nicht mehr als 20 Prozent für den Wahlsieger übrig.

5 Die Kampagnen sind ein Anschauungsbeispiel für Modis Art, Politik zu machen. Wie bereits im Wahlkampf setzt der indische Premierminister auf eine starke persönliche Präsenz und auf die Kraft der neuen Medien. Am Tag der Veröffentlichung der Sauberkeit-in-Indien-Kampagne (*Swachh Bharat*) griff er medienwirksam selbst zum Besen und fegte

Weil Modi alles an das scheinbar ewige Gesetz des Wachstums gekoppelt hat, musste er den Kernteil seiner Wahlversprechen – mehr Jobs, mehr Fortschritt – bisher schuldig bleiben. Insbesondere vonseiten der ungeduldiger werdenden *Corporate World*, die einen „großen Knall der Liberalisierung“ (Harneit-Sievers 2015) erwartet hatte, wird beklagt, dass tiefe strukturelle Reformen wie die weitere Privatisierung von Staatsbetrieben, die Angleichung der Mehrwertsteuer, die Erleichterung von Firmengründungen oder die Bereitstellung von Land für Industrie- und Infrastrukturprojekte bisher ausgeblieben sind (vgl. Barry 2015). Einerseits hat dies mit dem stark verankerten Föderalismus Indiens zu tun, das heißt mit der Mehrheit oppositioneller Parteien in der zweiten Kammer (Oberhaus, Rajya Sabha) sowie einer veralteten, zersplitterten Bürokratie; zum Großteil jedoch mit dem Überentwurf von Modis Image als fleißiger Administrator, durchsetzungsstarker Manager, Entwicklungsmann und charismatische Führungspersönlichkeit. Die Realität hat sich dem überlebensgroßen Image nicht angepasst, das er während des Wahlkampfes mit Hilfe von PR-Agenturen von sich geschaffen hat. Und weil sein Image des Wechsels einem Superhelden glich und damit größer als er selbst war (vgl. Barry 2015), wird die Einlösung seiner Versprechungen nicht aufgehen, selbst wenn er für eine zweite Amtszeit wiedergewählt wird, wovon derzeit auszugehen ist. Obwohl Modis Kompetenzen langsam als wohlklingende Rhetorik und große Show erkannt werden, ist seine Popularität kaum gesunken (ebd.). Der Großteil der Leute, die ihn gewählt haben, ist verständnisvoll und sich darüber im Klaren, dass Indiens Probleme nicht im Handumdrehen gelöst werden können.

Eine andere Opposition gegen Modi bzw. die BJP entstand jüngst auf Seiten der Subalternen (*Scheduled Tribes, Scheduled Castes, Other Backward Classes*), für die die Modi-Politik bisher keine positiven Auswirkungen gebracht hat. Im Gegensatz dazu hatte die Kongresspartei, auch aufgrund des Drucks der Linken, noch leichte Anstrengungen zum Aufbau eines rudimentären Sozialstaates unternommen (Recht auf Arbeit, Recht auf Information, Recht auf Bildung, Recht auf Ernährung). Doch nun wurden diese Programme durch die Modi-Regierung mit Verzögerungsstrategien oder mangelhafter Finanzierung größtenteils wieder kassiert (vgl. Purkayastha 2015). Während ca. 200 Millionen InderInnen der Mittelschicht vom indischen Entwicklungsmodell profitieren, bleibt der Großteil der arbeitenden Bevölkerung, welcher in Indien immer noch in der Landwirtschaft beschäftigt ist, von den Früchten der kapitalistischen Expansion ausgeschlossen (vgl. Amir 2007: 710). Nebst der Wahl in Delhi (Februar 2015) kann vor allem die bedeutende *State Election* in Bihar (Oktober 2015), in der die BJP nur einen

den Vorplatz eines Polizeigebäudes in Delhi. Dabei rief er berühmte Cricketspieler und Filmstars auf, es ihm gleichzutun.

Bruchteile der angestrebten Mandate erringen konnte, in Zusammenhang mit ihrer bauernfeindlichen Politik gebracht werden. Vorausgegangen war der Streit über die geplante Reform des Gesetzes zum Grunderwerb (*Land Acquisition Act*), die den Landkauf, das heißt die Landenteignung für Industrieunternehmen, erleichtern sollte und die Kleinbauern ohne Kompensation zurückließ, weshalb letztere sich mit der Opposition zusammenschlossen. Westliche Nationen konnten ihren Aufstieg noch auf Kosten ihrer Kolonien durchführen, Indien kolonisiert sich demgegenüber gerade selbst (vgl. Roy 2014).

2.2 Nerviges Establishment

Indiens Politik ist geprägt von Politikerdynastien, wovon die Nehru-Gandhi-Familie sicherlich die namhafteste darstellt und bisher dreimal den Regierungschef stellte. Auch auf landespolitischer und kommunaler Ebene werden Mandate häufig im erweiterten Familienkreis vererbt. Modi hingegen erscheint als anderer Politikertyp, jedenfalls nicht als Berufspolitiker aus der *intellectual urban middle class*, sondern als Aufsteiger. Die Tatsache, dass er aus einer niederen sozialen Kaste stammt, wurde im Wahlkampf gezielt eingesetzt und spielte als Identifikation für viele InderInnen aus ähnlichen Verhältnissen sicherlich eine große Rolle. Modi weiß, was Macht bedeutet, er hat sich vom Teeverkäufer über die Arbeit als RSS-Agitator zum Premierminister hochgearbeitet und scheut nicht davor zurück, seine Macht einzusetzen.

Der Abstieg der Kongress-Partei, die damit zumindest vordergründig verbundene Abkehr von sozialdemokratischen Ideen von Jawaharlal Nehru, hatte ein Machtvakuum zur Folge, in das die BJP vorgerückt ist. Wie bereits 1998, als mit Atal Behari Vajpayee der letzte BJP-Politiker an die Macht gekommen war, hatte die Kongresspartei auch dieses Mal im Vorfeld der Wahl große Fehler gemacht.⁶ So gab es Korruptionsskandale um Mobilfunklizenzen (2G Scam), Kohleabbaurechte (Coalgate), die *Etihad-Jet-Airlines*-Beteiligung oder die Amnestie für verurteilte Abgeordnete; ganz zu schweigen von der Offensive gegen die Naxaliten (*Operation Green Hunt*), die von der Modi-Regierung inzwischen mit noch mehr Militär weitergeführt wird.

Was den politischen Hinduismus (*Hindutva*) lange Zeit zurückgehalten hatte, war die Präsenz einer säkularen Alternative, die eine vernünftige Antwort auf

6 Bei einer detaillierteren Analyse müsste allerdings benannt werden, dass die strukturellen Probleme tiefer liegen. Selbst das ehrlich ausgeführte sozialdemokratische Politikmodell der Kongresspartei wäre über kurz oder lang im Kontext globalisierter Märkte und Bedürfnisse an seine Grenzen gestoßen. Indien muss erkennen, dass es seine Probleme nicht durch das Wachstums-Rezept des Westens gelöst bekommt.

die sozialen und ökonomischen Fragen der Gegenwart gegeben hat als heiliger Boden (*rashtra*), Abstammung (*jati*) und Kultur (*sanskriti*) (vgl. Gupta 2011: 165). Der gegenwärtige Hindunationalismus „präsentiert sich selbst als indigene Alternative zum nehruvianischen Nations- und Entwicklungsmodell der Kongresspartei, deren Säkularismus und Universalismus als verwestlichte Fortsetzung kolonialer Herrschaft kritisiert wird“ (Framke/Tschurenev 2010: 73). Nach der 1991 vollzogenen Liberalisierung der indischen Wirtschaft durch den späteren Ministerpräsidenten Manmohan Singh stand Indien zwar als Hoffnungsträger des internationalen Kapitals 15 Jahre überbewertet auf westlichen Anlageplänen (vgl. Roy 2014), hatte aber innenpolitisch wenig eigene Konzepte zu bieten, um den oben skizzierten Herausforderungen zu begegnen. 1995 kam der Beitritt zur WTO, der die Privatisierung des Wassers in Indiens Großstädten zur Folge hatte, und 2001 die Öffnung der Märkte für Agrarimporte (Einsatz internationaler Düngemittel, genetisch veränderten Saatguts, Reduzierung von Agrarsubventionen), was die Situation der Bauern und Bäuerinnen vollends verschlechterte. Inzwischen ist die Zahl der Suizide unter ihnen auf über 300.000 gestiegen.

Die Wahl Modis kann deshalb vor allem als Abwahl der Kongresspartei verstanden werden, die über drei Viertel ihrer Mandate verlor. Im Umkehrschluss ist dies die halbe Antwort auf die Frage, wie die BJP so erdrutschartig an die Macht kommen konnte, nämlich resultierend aus der schlechten Leistung der Kongresspartei, was den Modi-Effekt gewaltig relativiert. Nichtsdestotrotz hat Modis Wahlerfolg auch etwas mit der Sehnsucht eines Teils der indischen Gesellschaft nach einem starken Anführer zu tun, der eine neue, selbstbewusste Identität, ein neues Narrativ verkörpert.

3. Hindutva oder die Safranisierung des Subkontinents

Man muss sich vergegenwärtigen, dass Indien ein in weiten Teilen nach wie vor zutiefst spirituelles Land ist. Im Unterschied zu den meisten anderen Ländern der Welt gibt es in Indien nach dortigem Zeitempfinden eine seit 5.000 Jahren ungebrochene Tradition von Philosophie und Religion. „Der Besuch bedeutender Tempel und Pilgerorte, regelmäßiges rituelles Fasten und die Hinwendung zu tradierten, religiösen Praktiken oder zu einem persönlichen Guru (Lehrer) haben mit der Globalisierung und ihren weltlichen Verlockungen nicht etwa abgenommen, sondern – insbesondere in der städtischen Mittelschicht – seit den 80er Jahren eher noch an Zulauf gewonnen“ (Kakar 2011: 133). Allerdings ist der Hinduismus als einheitliche Religion ein europäisches Missverständnis, denn im Gegensatz zu anderen Religionen kennt der Hinduismus keine allgemein verbindliche Glaubenslehre, oder anders formuliert: „Im Hinduismus findet

sich für nahezu alles auch sein Gegenteil“ (Hörig 2007: 4). Die drei wichtigsten religiösen Bewegungen heute sind der Vishnuismus, Shivaismus und Tantrismus (vgl. Ceming 2004: 101), welche sich in der Praxis stark unterscheiden. Ebenso ist auch der Name Indien eine westliche Fremdbezeichnung. Die Briten leiteten das Wort schlichtweg von der geografischen Umgebung ab: für die Region, die sich hinter dem Fluss Indus befindet. Sprechen InderInnen über ihr Land, so benutzen sie entweder das Wort *Bharata*, welches auf einen mythischen König aus dem *Rigveda* rekurriert und eine religiöse Konnotation besitzt, oder das Wort *Hindustan* – als Äquivalent zu Pakistan –, welches aus dem Persischen kommt und eigentlich mehr die geografische Verfasstheit betont, aber auch unter nationalistisch gesinnten SprecherInnen Verwendung findet. Da die Auseinandersetzung zwischen Indien und *Bharat* bzw. *Hindustan* andauert, ließe sich aus europäischer Begriffsperspektive sagen, dass Indien postmodern ist, ohne jemals modern gewesen zu sein, denn dadurch hat es immer viele Narrative nebeneinander gegeben: Die Veden, die Arier, die Moguls, die Kolonialen, die Unabhängigkeitsbewegung, die IT-Spezialisten etc. Nach den Gründern der modernen Republik Indien – Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru u.a. – sollte die religiöse Ausrichtung des Einzelnen beim Nationalgefühl keine große Rolle spielen, sondern eine private Angelegenheit bleiben: deshalb auch der Begriff Indien und nicht *Bharat* (vgl. Ceming 2004: 100). Per Verfassung kennt Indien keine Staatsreligion, im Gegenzug werden alle Glaubensbekenntnisse und religiösen Praktiken unterschiedslos respektiert und anerkannt. Diese Offenheit spiegelt sich in der offiziellen Flagge Indiens wider, deren Farben unter anderem die drei religiösen Grundströmungen Indiens repräsentieren: safrangelb für Hinduismus, grün für Islam und weiß für alle Minderheitenreligionen. Nehrus Traum war es, dass die Unabhängigkeitsbewegung über alle Landes-, Sprachen-, Kultur- und Religionsgrenzen hinweg InderInnen mit einer nationalen Identität schaffen würde. Im Unterschied zu den meisten modernen Nationen, die „das Ergebnis einer jahrhundertelangen Verschmelzung von Bevölkerungsgruppen bis zu dem Punkt [sind], wo die Elemente nicht mehr voneinander zu unterscheiden sind“ (Tharoor 2005: 177), bleiben im Falle Indiens mehr Differenzen als Gemeinsamkeiten übrig, da ein Bengali und ein Punjabi weder Ethnie noch Sprache oder Religion gemeinsam haben, mit denen sich eine nationale Identität bestimmen ließe. Was bleibt, ist die „Gemeinsamkeit der großen Differenzen“ (Tharoor 2005: 180).

3.1 Hindu-Nationalismus statt Indien-Nationalismus

Der skizzierte, im besten Sinne postmoderne Ansatz, wird jetzt durch ein Mononarrativ ersetzt: *Bharat* bzw. *Hindustan* soll das Land der Hindus sein. Also sind alle InderInnen, die in Indien leben, nach dem Verständnis der

Hindu-Nationalisten Hindus oder müssen es werden. Die Geschichte scheint sich zu wiederholen. Wie auch in den 1990er Jahren erlebt der Hindu-Nationalismus, der auch als Hindu-Fundamentalismus bezeichnet werden kann, derzeit einen großen Aufschwung, was sich außer mit den Fehlern der Kongresspartei vor allem mit der radikalen wirtschaftlichen Liberalisierung, bei gleichzeitiger Säkularisierung und Integration Indiens in die globale Weltwirtschaft erklären lässt, begleitet von sozialen Spannungen und Verelendungserscheinungen. Das heißt, die wachsende wirtschaftliche Ungerechtigkeit führt zu Empörung bei den Armen und Benachteiligten, die wiederum von den Hindu-NationalistInnen ausgenutzt und in religiöse, kommunalistische Intoleranz kanalisiert wird.

Seine Ursprünge hat der Hindu-Nationalismus Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts als Widerstandsbewegung gegen den Kolonialismus und die „Dominanz europäischer Kultur und christlicher missionarischer Offensiven“ (Kakar 2011: 134). In den 1920er Jahren entstand mit der Gründung des RSS eine chauvinistische, radikal-hinduistische, paramilitärische Massenbewegung mit inzwischen sechs Millionen Mitgliedern und über 50.000 Ortsgruppen, in bewusster Abgrenzung zu Gandhis Politik der Gewaltlosigkeit, die starken Einfluss auf die Neuformulierung des Hinduismus hatte.⁷ Das Ziel des RSS war und ist es, „die in Kasten, Sekten und Lokaltraditionen zersplitterte Hindu-Gemeinschaft zu einer Einheit zusammenschweißen“ (Kakar 2011: 135). Der Hindu-Nationalismus zieht seine Kraft dafür aus der „Tendenz zur Homogenisierung von Mythen und Symbolen der indischen Göttervielfalt“ (Kakar 2011: 135). So ist insbesondere auf den Rama-Kult mit seiner Verehrung Ramas als königlicher Inkarnation des Gottes Vishnu hinzuweisen, mit dem reaktionäre Kulturinhalte legitimiert und durchgesetzt werden (vgl. Schiessl 2013: 25).⁸

Interessanterweise spielen bei der Verbreitung reaktionärer, nationalistischer Ziele moderne Technologien und Massenmedien eine große Rolle, die als Forum der Interessensdurchsetzung stark genutzt werden. Aber auch mythologische Fernsehserien erreichen höchste Einschaltquoten (vgl. Kakar 2011: 135). „Der Fundamentalismus ist eine Protest- und Widerstandsbewegung gegen den Li-

7 Der Neohinduismus (Ende 19. Jahrhundert) wird vor allem mit dem Namen Swami Vivekanandas in Verbindung gebracht. Er proklamierte einen Hinduismus der Toleranz und universalen Akzeptanz, welcher alle Religionen als wahr anerkennt und als Glaube nach dem Prinzip der Einheit in der Vielfalt funktionieren sollte. „Tatsächlich ist das die Art von Hinduismus, der von der großen Mehrheit der indischen Hindus praktiziert wird.“ (Tharoor 2005: 185f.)

8 Das Leben Ramas wird als ideales Menschsein stilisiert. Zum Beispiel die Hingabe, Unterwürfigkeit und Enthaltbarkeit seiner Frau Sita und ihre Reinigung durchs Feuer. Durch die Popularisierung der Epen Ramayana und Mahabharata werden Witwenverbrennung (Sati) oder rituelle Kastenvorschriften am Leben gehalten.

beralismus, die Aufklärung und den Säkularismus. Aber er steht modernen Errungenschaften, insbesondere der Technik nicht feindlich gegenüber, sondern benutzt deren Möglichkeiten ausgiebig für seinen Kampf.“ (Ceming 2004: 104)

Die Basis hindunationalistischer Ideologie ist der Glaube, dass – wenn alle InderInnen ihre ursprüngliche Hindu-Identität anerkennt –, dies zur Einheit des Landes führen und die beste Verteidigung gegen alle Eindringlinge und separatistischen Bewegungen darstellen würde. „Der Begriff bezeichnet die Vorstellung, die Zugehörigkeit zur hinduistischen Religion habe Vorrang, weil sie die ‘eigentliche Identität’ der Völker des Landes ausmache.“ (Amin 2007: 712).⁹ Zwar dürften MuslimInnen oder ChristInnen ihren Glauben im Privaten weiter praktizieren, aber in der Öffentlichkeit wären sie angehalten, Loyalität gegenüber Hindu-Symbolen und Praktiken zu zeigen. „Deswegen behaupten auch die Fundamentalisten des RSS, dass sie, trotz ihrer anderslautenden Propaganda, nichts gegen Muslime und Christen in Indien haben, so sie sich denn hinduisieren.“ (Ceming 2004: 114) Es geht also primär nicht um religiöse Vorgaben, sondern um einen weitreichenden kulturellen Einfluss, das heißt, um einen *cultural turn* nach dem Motto: Hindi, Hindu, Hindustan.

Das politische Konzept für diese faschistoide Allianz aus Sprache, Religion und Region heißt *Hindutva*. Ein Begriff, der auf Vinayak Damodar Savarkar, einen der ideologischen Väter des Hindu-Nationalismus, zurückgeht. Wie Keshav Baliram Hegdewar, dem Gründer des RSS, ließ sich Savarkar von den Schriften der deutschen Nationalsozialisten inspirieren. Was für Adolf Hitler die Juden und Jüdinnen waren, sah Savarkar in den MuslimInnen (vgl. Schiessl 2013: 17). *Hindutva* ist also der Traum von der politischen Hindu-Einheit aller in Indien geborenen Menschen, wobei die Überhöhung der Hindu-Religionszugehörigkeit aus dem Universalitätsbegriff dieses Religionsverständnisses resultiert. „So betrachtet der Hindu-Nationalist den Hinduismus als universell, weil er auf einer ewigen, mystischen Wahrheit beruht“ (Kakar 2011: 140), deren Gesetzmäßigkeit, der Sanatana Dharma, die ewige Ordnung, das kosmische Gesetz für alle gelten soll (vgl. Ceming 2004: 102). Demnach sind alle anderen Religionen und Glaubenskonzepte nur eine Erscheinungsform des Hinduismus und letztlich alle Religionen hinduistisch.

9 „Die Verbundenheit und Loyalität Hindustans gegenüber findet für Hindunationalisten nicht nur durch die Verbundenheit zum Geburtsort statt, sondern auch auf spiritueller Ebene, [von der] Christen, Muslime und Juden von Hindunationalisten als strikt ‘nicht-indisch’ ausgegrenzt werden. Die Argumentation ist, dass sie mit Indien immer nur über den ‘Vaterland’-Punkt verbunden sein können, nie aber über den spirituellen, denn die heiligen Orte ihrer Religionen liegen außerhalb Indiens.“ (Schiessl 2013: 16)

3.2 Schaffung einer Atmosphäre des Misstrauens und Argwohns

Hindutva als politische Größe ist relativ neu, bis in die 1970er Jahre bestand es nur als religiöses Konzept. Die 1980 gegründete BJP, die den politischen Anspruch vertritt, dass Indien nur den Hindus gehöre und mit politischen Mitteln versucht, „die nationalistischen und fundamentalistischen Ideen des RSS umzusetzen“ (Ceming 2004: 111), wuchs in den 1990er Jahren zur stärksten politischen Kraft Indiens heran. 2005 bis 2014 noch durch die Kongresspartei gebremst, ist die BJP nach dem Wahlsieg Modis wieder dabei, die Bundespolitik Indiens zu bestimmen. Die *Hindutva*-Agenda, deren Ziel die Abschaffung des „multiplen Nationsbegriffes“ (Six 2001: 73) nach der Vorstellung Nehrus und die Schaffung einer Nation der Hindus (*Hindu Rashtra*) ist, erhält dabei durch die BJP neue Impulse. Um die Mehrheit der Hindu-Stimmen für sich zu gewinnen, wird die Wählerschaft entlang religiöser Linien gespalten. Das heißt, Hinduismus versus Islam, Islam versus Christentum, Sikhismus versus Jainismus, aber auch zwischen Zugehörigen verschiedener Kasten (vgl. Schiessl 2013: 8). So lassen sich Wählerstimmen hinter Parteien vereinigen, die über Kasten und Landesgrenzen hinausgehen. Diese Polarisierung interreligiöser Grenzen zum Zwecke der politischen Interessenvertretung wird Kommunalismus genannt.¹⁰ „Kommunalismus ist ein Begriff, der hauptsächlich für Phänomene in Süd- und Südostasien verwendet wird. [...] Er bezeichnet eine Ideologie, die aus einer religiösen, kulturellen oder sozialen Gemeinschaft eine ökonomische und politische Ganzheit konstruiert, die sich maßgeblich über die Abgrenzung zum Anderen bestimmt“ (Schiessl 2013: 8).

Kommunalismus ist heute leider ein fester Bestandteil in Indiens politischer Landschaft (vgl. Seema 2014), dessen traurige Höhepunkte sich wie ein roter Faden durch die jüngste Geschichte ziehen: angefangen mit der wechselseitigen Ermordung hunderttausender MuslimInnen und Hindus nach der Teilung Indien-Pakistans (1949), gefolgt von blutigen Auseinandersetzungen im Bundesstaat Assam gegen muslimische MigrantInnen aus Bangladesch (1980er), der Jagd auf tausende Sikhs nach der Ermordung Indira Gandhis (1984), den Gewaltexzessen nach der Zerstörung der Moschee in Ayodhya¹¹ (1992), dem

10 Kommunalismus unterscheidet sich von Faschismus insofern, als Hindunationalisten, deren Ideologie zu Kommunalismus führt, sich niemals offen zu Rassismus bekennen würden. Im Gegenteil behaupten Hindunationalisten, mit ihrer Ideologie der nationalen Hindu-Einheit Kommunalismus gerade zu bekämpfen. Zur expliziten Auseinandersetzung mit Hindunationalismus und Faschismus siehe Framke/Tschurnev (2010: 71ff.).

11 Ayodhya gilt in der Mythologie als Geburtsort des Gottes Rama, der dort vor gut 900.000 Jahren das Licht der Welt erblickt haben soll.

Pogrom an MuslimInnen in Gujarat (2002)¹² oder der Verfolgung zehntausender ChristInnen im Bundesstaat Orissa (2008).

Mit jedem kommunalistischen Gewaltakt ist die BJP stärker geworden (vgl. Ceming 2004: 110), bis man ab 1996 bzw. 1998 mit der Wahl Vajpayees zum ersten BJP-Premierminister von einer Volkspartei sprechen kann. Daran wird deutlich, dass interreligiöse Konflikte nicht zufällig entstehen, sondern als Instrument der politischen Massenmobilisierung eingesetzt werden. „Lügen und Verzerrungen der Wahrheit zielen darauf ab, Misstrauen zu wecken und Hass zu schüren, und so eine explosive Atmosphäre zu schaffen“ (Seema 2014), die sich im Wahllokal auszahlt.

3.3 Vom richtigen Handeln oder: Was bisher geschah

Die Grundhaltung der HindunationalistInnen und ihr Geschichtsverständnis ist ein defensives. Die Ressentiments gegenüber Modernisierungsprozessen¹³ und dem sich wandelnden Wertekanon sowie der Hass gegenüber dem Anderen (den MuslimInnen), resultieren aus einem Bündel an Gründen. Zum einen existiert bei vielen Hindus ein nicht zu unterschätzender Respekt vor dem Zusammenhalt innerhalb der muslimischen Community, bei gleichzeitiger Empörung über die jahrhundertelange Vorherrschaft des Islams auf dem indischen Subkontinent (etwa 1206 bis 1858), verbunden mit der Trauer über die Teilung von Indien und Pakistan. Zum anderen gibt es eine dem Kastensystem zugrundeliegende Angst vor Verunreinigung, das heißt vor einer kulturellen Überfremdung, die teilweise als Verschwörung wahrgenommen wird (vgl. Kakar 2011: 134). Hinzu kommt ein intensives Gefühl der Benachteiligung im eigenen Land. Alle Quotierungen und Minderheitenprogramme werden dementsprechend als Diskriminierung der Hindu-Bevölkerung identifiziert.¹⁴ Außerdem geben RSS-HistorikerInnen eine stark verkürzte Sicht der indischen Besiedlungsgeschichte aus, welche wiederum die Hindus als Opfer erscheinen lässt. So sei die religiöse Vielfalt in Indien nicht durch Immigration wie in den USA entstanden, sondern durch Konversion. Die Mogul-Herrschaft hätte mit dem Schwert konvertiert, das Christentum

12 Für viele ist die Mitverantwortung Narendra Modis als damaliger Chief-Minister bis heute ungeklärt.

13 Modi hingegen verkörpert den in wirtschaftlichen Fragen aufgeschlossenen Parteiflügel. „Einmal im Besitz des Sessels des Premierministers lernte die BJP rasch in opportunistischer Manier, auf die politisch äußerst einflussreiche, vorwiegend städtische Mittelschicht Rücksicht zu nehmen und sich von den einstigen Feldzügen gegen das internationale Kapital zu verabschieden.“ (Six 2001: 110)

14 Nicht-Hindus in Indien verdienen keine Privilegien, keine Vorzugsbehandlung und noch nicht einmal Bürgerrechte, schrieb Golwalkar schon 1938.

mit finanziellen Anreizen (vgl. *The Economist* 2015). Dies müsse rückgängig gemacht und gegenwärtige Konversionspraktiken unterbunden werden. Nach dem Wahlsieg Modis fühlt der RSS nun Rückenwind und schafft es, durch informelle Kanäle – sowohl Modi als auch die meisten BundesministerInnen waren lange Jahre im RSS aktiv – Parlamentsdebatten und Gesetzesentwürfe zu beeinflussen (vgl. Hein 2014). Nationale Schlachtverbote für Rinder sowie Antikonversionsgesetze, welche in einigen Bundesländern bereits existieren, stehen neben der Abschaffung des Sonderstatus für Jammu und Kaschmir ganz weit oben auf dem hindunationalen Wunschzettel. Yogi Adityanath, ein radikaler BJP-Parlamentarier und Hindu-Priester, tut sich beim Konversionsthema besonders hervor: „Wir werden einhundert Muslime für jeden konvertierten Hindu konvertieren“ (ebd.). Laut indischen Zeitungen kommt es in letzter Zeit häufig zu hinduistischen Massenkonzersionen, welche im Sinne der *Hindutva*-Ideologie nicht als Missionierung, sondern als Heimkehr oder Re-Konversion (*ghar wapsi*) verstanden werden. Andersgläubige bzw. „fehlgeleitete“ InderInnen müssten nur ihren inneren Hindu (wieder-)entdecken. Mit Anspielung auf den Rindfleischkonsum von MuslimInnen und ChristInnen heißt es dazu sogar, ein Hindu könne „mit der Verhinderung einer Konvertierung fünf Kühe retten.“ (Kakar 2011: 136)

Um der angeblich überproportionalen Fertilität muslimischer InderInnen etwas entgegenzusetzen, forderte ein anderer religiöser Führer, der BJP-Parlamentarier Sakshi Maharaj jüngst, dass jede Hindufräu mindestens vier Kinder haben solle (vgl. *The Economist* 2015). In diesem Zusammenhang ist auch immer wieder vom *Love Jihad* die Rede. Das heißt „Beziehungen oder Liebesgeschichten zwischen Muslimen und Hindus werden als Strategie zur Ausweitung des Islam interpretiert“ (Schiessl 2013: 24). Dem treten die Hindu-Nationalisten mit ähnlichen Ideen entgegen: „Die hinduistische Jugendorganisation Bajrang Dal fordert Hindu-Männer auf, gezielt Christinnen und Musliminnen zu heiraten, damit diese konvertieren“ (Radunski 2015).

Ähnlich wie der Mörder Mahatma Gandhis, ein RSS-Mitglied, der sich über die Entspannungspolitik gegenüber Pakistan ereiferte, schrecken auch heute die organisierten Hindunationalisten vor Gewalteinsatz gegenüber allen, die der Idee vom Hindu-Staat im Wege stehen, nicht zurück. Es geht um Einschüchterung sowie markige Präsenz – allein in Delhi kam es seit dem Wahlsieg der BJP zu mehreren Anschlägen auf Kirchen (vgl. Radunski 2015) –, aber auch um gezielte Beseitigung von Gegnern, wie die Morde an Govind Pansare, Narendra Dabholkar und Malleshappa Kalburgi belegen. Hiermit sei nicht gesagt, dass die Ermordung dieser linken und Aufklärungs-AktivistInnen allesamt auf das Konto radikalhinduistischer Gruppierungen geht. Die polizeilichen Ermittlungen dauern noch an; politische Motive sind allerdings naheliegend. Die eigene Gewalt

wird von Hindunationalisten dabei immer als notwendige Reaktion empfunden, womit alle Verantwortung auf die Seite der anderen geschoben wird. Denn dem Hindu-Fundamentalisten geht es weniger um die richtige Theorie als um die richtige Praxis: „Der Hindu fundamentalismus ist ein Fundamentalismus der Orthopraxie und nicht der Orthodoxie“ (Ceming 2004: 113).¹⁵

Aufgrund der erwähnten beispielhaften Vorkommnisse ist in der indischen Öffentlichkeit in jüngster Zeit ein Klima der Verunsicherung entstanden, das medial darin gipfelte, dass eine ganze Reihe namhafter InderInnen ihre nationalen Preise und Auszeichnungen zurückgaben, verbunden mit der Forderung nach dem Ende kommunalistischer Gewalt: Den Anfang machten die SchriftstellerInnen, dann folgten die ProfessorInnen, WissenschaftlerInnen, RegisseurInnen und SchauspielerInnen.

Geht man davon aus, dass Modi und vermutlich auch ein Großteil der BJP-Elite sich inzwischen als gemäßigt verstehen, stellt sich die Frage, warum der Premierminister jeweils Wochen, teilweise sogar Monate braucht, um kommunalistische Ereignisse öffentlich zu verurteilen. Die Antwort ist gleichermaßen trivial wie problematisch: Weil er dem RSS und den BJP-HardlinerInnen etwas schuldet. Zwischen dem RSS und der BJP besteht ein Eltern-Kind-Verhältnis und die Zusammenarbeit läuft auf zwei Ebenen: Ideologie und Personal (vgl. Varghese 2014). Ohne den RSS wäre Modi niemals Premierminister geworden. Zwar hat er öffentlich verkündet, sich auf das ökonomische Programm zu konzentrieren, aber es gibt ein religiöses Establishment, auf dessen Unterstützung er nach wie vor angewiesen ist. Modi muss auf die Forderungen seiner Stamm-Wählerschaft Rücksicht nehmen, die das eigene rechte Kulturprojekt (*Hindutva*) möglichst schnell durchsetzen wollen und dazu auf die Mobilisierung durch kommunalistische Gewalt setzt. Indem die Regierung auf dem rechten, also orangefarbenen Auge blind ist, fühlen sich fundamentalistische Akteure sicher. Der mangelnde Wille zum klaren Wort, oder sogar zu Gegenmaßnahmen, deckt die Geschehnisse der Straßengruppen nicht nur, sondern motiviert sie zum Weitermachen. Selten werden Straftäter ermittelt oder verurteilt. Oftmals scheint es vielmehr eine Übereinkunft zwischen Polizei, lokaler Regierung und hindunationalistischen Gruppen zu geben.

Ein weiteres Indiz für den wirklichen Machtwechsel sind die Einflussnahmen im Bereich der Kultur-, Sozial- und Bildungspolitik, welche den Aufbau einer rechten Hegemonie seitens der BJP-Regierung nahe legen. Neben den oben erwähnten, mehr symbolischen Themen des Rindfleisch- und Konversionsverbots

15 Der Fokus auf das richtige Handeln (Orthopraxie), statt auf den richtigen Glauben (Orthodoxie) hat auch damit zu tun, dass es in Indien keine wirkliche Trennung zwischen dem religiösen und dem säkularen Leben gibt (vgl. Tharoor 2005: 362).

scheint die Neubesetzung relevanter Institutionen im Sinne einer „Safranisierung“, also die Etablierung der eigenen hinduistischen Leitkultur, das eigentliche Anliegen des RSS zu sein (vgl. Puniyani 2015). So wurden Schulbücher neu formuliert, um eine andere Geschichtsschreibung einzuleiten. Aus dem Taj Mahal wird ein Shiva Tempel namens Tejo Mahalay, das Alphabet wird nach hinduistischen Götternamen gelernt, allen Pflanzen wird eine Seele zugeschrieben und Passagen, die das Kastensystem kritisch beleuchten, werden gestrichen (vgl. Schiessl 2013: 25f.). Der Sanskritunterricht wurde wieder eingeführt, teilweise auf Kosten der deutschen Fremdsprache, und wichtige Schlüsselposten, zum Beispiel im nationalen Institut für Geschichte, Bildung und Forschung oder im Institut für Film und Fernsehen, wurden mit Personen besetzt, die zwar wenig qualifiziert, dafür aber ideologisch auf Linie sind.¹⁶ Theorien setzen sich eben nicht durch, weil sie wahr oder falsch sind, sondern wenn Macht dahinter steht.

4. Hindu-Ideologie und/oder Big Business?

Innerhalb der hindunationalistischen Bewegung gibt es verschiedene Strömungen, deren Hauptlinien zwischen ökonomischem Liberalismus und kultureller Reaktion bzw. der Neuerfindung traditioneller Werte verlaufen (vgl. Framke/Tschurenev 2010: 73). Obwohl beide Pole für die Macht im Zentrum aufeinander angewiesen sind, gibt es Spannungen, denn das internationale Kapital schätzt nationalistische Protektionen nicht; andererseits entspricht die konsumorientierte, liberale und säkulare Mittelklasse Indiens, insbesondere mit ihrer Offenheit gegenüber der westlichen Sexualmoral, kaum mehr den Vorstellungen der Hindu-NationalistInnen (vgl. Kakar 2011: 147f.). Es stellt sich also die Frage, ob die *Hindutva*-Ideologie den Imperativen des globalen Finanzkapitals im Wege steht. Wie groß ist deshalb der Druck auf Modi? Schließlich muss er den Unternehmer-Freund spielen, und zugleich als nationaler Beschützer und Identitätsstifter funktionieren. Daran zeigt sich noch einmal das hypermedialisierte Bild des Premiers, auf dessen Oberfläche permanent die ideologischen Risse sichtbar werden. Umgekehrt wirkt seine Medienfigur auch als Deckmantel, unter dem sich problematische Reformen kaschieren lassen.

16 „Die intellektuelle Führung des RSS ist so weit von aktuellen Diskursen der Moderne entfernt, dass sie beinahe komisch wirkt“ (Shoaib 2014; Übers.: A.W.). Die Forderung nach mehr Hindu-Kindern, wo es eigentlich um eine Eindämmung des Bevölkerungswachstums gehen müsste, mag dafür ein Beispiel sein. Zum Defizit konservativer Intellektueller siehe auch Sampath 2015.

Nicht nur im Falle Indiens zeigt sich, dass eine kapitalistische Wirtschaftspolitik sehr gut mit einer konservativen Agenda hinsichtlich Kultur und Religion zusammengeht. Die Parallelen zu Indien liegen insbesondere bei der Türkei auf der Hand. Sowohl Modi als auch der türkische Präsident Recep Tayyip Erdoğan traten ihre Regierung mit dem Versprechen an, die Korruption und Misswirtschaft der säkularen Vorgängerregierungen zu beenden, beide taten sich (zunächst) durch eine Entspannungspolitik gegenüber ihren regionalen Nachbarn hervor und verpacken ihre Ideologie des Wachstums und Konsumismus mit religiösen Gesten und Symbolen. Sowohl AKP als auch BJP dienen mit ihrer zentralisierten, autoritären Organisation als Agent des flexiblen Kapitals (vgl. Ghosh 2014). So lässt sich in Indien aktuell die Entwicklung eines *Hindutva*-Kapitalismus beobachten, welcher *Hindutva* 2.0 (Varghese 2014) oder Markt-Hinduismus genannt werden kann.

Bei der Integration der neoliberalen Ideologie in die Partei war Modi mit seinem Gujarat-Beispiel ein entscheidender Vorreiter. Unternehmen wollen über billige Arbeit und billiges Land ohne Umweltauflagen verfügen, Effizienz bringende Investitionen in Bildung und Infrastruktur tätigen, keine Steuern zahlen und keine Rücksicht auf Arbeitnehmerrechte nehmen müssen. In Gujarat wurden diese Kriterien unter Modis Ministerpräsidentschaft Realität, was einige UnternehmerInnen zu MilliardärInnen machte, während zahlreiche Bäuerinnen und Bauern sowie FischerInnen gegen den Verlust ihres Weidelandes und die Verschmutzung des Meeres kämpften. „Die Hindunationalisten bilden mehr als offensichtlich eine florierende Allianz mit der neoliberalen Wirtschaft auf Kosten von Arbeiter- und Minderheitsrechten.“ (Schiessl 2013: 21). Nach dem Wahlsieg auf Bundesebene befand sich die indische Börse konsequenterweise im Freudentaumel. Von Goldman Sachs bis Citibank korrigierten alle großen Investmenthäuser ihre Prognosen für die indische Wirtschaft nach oben.¹⁷ Unter Manmohan Singh stieg die Wachstumsrate bis auf zehn Prozentpunkte im Jahr 2010, fiel aber in den vergangenen drei Jahren wieder auf fünf Prozentpunkte ab. Für die *Corporate World* war der entscheidungsschwache Singh also eine Hürde, die beseitigt werden musste. „Der Widerstand musste gebrochen und beseitigt werden. Das Kapital benötigt einen Mann, der die letzte Meile gehen kann. Deshalb hat die Großindustrie Millionen in Modis Wahlkampagne gesteckt“ (Roy 2014; Übers.: A.W.).

17 Ähnlich verhält es sich auch mit der Weltpolitik. Galt Modi bis 2013 in der EU und den USA aufgrund seines Macho-Hindunationalismus noch als *persona non grata*, scheint er jetzt als Wachstumsgarant ein gern gesehener Gast zu sein, sodass Modi es innerhalb seines ersten Amtsjahres bereits auf 19 Staatsbesuche brachte.

Doch „private Super-Autobahnen und Schnellstraßen zu bauen ist nicht das Gleiche, wie die notwendige Infrastruktur für die Bevölkerung bereitzustellen“ (Shiva 2014: 56). Wie schafft es die Regierung, ihr Wahlversprechen vom großen Wandel umzusetzen? Im Sinne der *Hindutva*-Ideologie beschwört Modi dazu die nationale Einheit. „Somit wird ein systeminhärenter Konflikt negiert und jegliche Verantwortung von den Schultern der aufstrebenden Eliten genommen“ (Schuessl 2013: 20). Gesellschaft wird nicht vertikal differenziert, zwischen oben und unten, sondern horizontal: wir und die anderen. Kommt es zu Interessenkonflikten, werden diese kommunalistisch interpretiert: „Ihr bekommt keine Studien- oder Arbeitsplätze, weil Muslime oder Angehörige der ‘Scheduled Castes’ sie euch durch die Quotenregelung wegnehmen.“ (Schuessl 2013: 21) Auch sonst passt die *Hindutva*-Ideologie sehr gut zum neoliberalen Staatsverständnis: Bestehende wirtschaftliche und soziale Verhältnisse werden nicht infrage gestellt. Weder das koloniale Erbe in Sachen Grundbesitz noch das hierarchische Kastensystem sind für die BJP ein Thema. „Der Aufstieg der unteren Kasten in gehobene Positionen verstößt nach Meinung der BJP gegen die heilige Ordnung, da die Aufgabe der niederen Kasten im Dienen und nicht im Herrschen besteht, so wie es eben im Gesetz des Manu festgeschrieben ist.“ (Ceming 2004: 111) *Hindutva* 2.0 ist also ein Wirtschaftsmodell, welches Wachstum und Wohlstand mit einem Hindu-Primat kombiniert und die passende Geschichte dazu erfindet. Konkret bedeutet dies, dass der neue nationale Kleinwagen (Tata Nano), der inzwischen in Gujarat produziert wird, mit dem Gott Krishna verglichen wird, welcher ebenfalls in Dwarka, Gujarat, aufgewachsen sein soll (vgl. Varghese 2014).

Wenn es gut läuft und Modi zwei Legislaturperioden mit stabiler Mehrheit und ohne religiöse Kernschmelze schafft, hat Indien danach ein paar Straßen, Toiletten, Flughäfen mehr und eine stabile Stromversorgung sowie eine Müllabfuhr. Wenn es so läuft wie bisher, versickert selbst das dafür aufgebrauchte Geld in der Korruption von Bundesstaaten und Großindustriellen, und alles bleibt, wie es ist. Wenn es schlecht läuft, steht Indien eine Phase autoritärer Politik bevor. „Modis Plan A ist der Erfolg an der ökonomischen Front, und falls das nicht funktioniert, wird der Fokus auf *Hindutva* vermutlich zu einem wichtigen Plan B“ (Vij 2014; Übers.: A.W.). In jedem Fall bleibt der Umgang mit Minderheiten und bürgerlichen Freiheitsrechten der wichtigste Indikator für die Bewertung von Indiens Politik.

Literatur

- Amin, Samir (2007): Weltmacht Indien? Der Subkontinent zwischen kolonialem Erbe und globalem Aufstieg. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 51(6): 705-716.
- Barry, Ellen (2015): After a year of outsize expectations. Narendra Modi adjusts his plan for India. In: *New York Times*. URL: <http://www.nytimes.com/2015/05/26/world/asia/after-a-year-of-outsize-expectations-modi-adjusts-his-political-course-for-india.html>, Zugriff: 13.09.2015.
- Ceming, Katharina (2004): Hinduismus. Auf dem Weg vom Universalismus zum Fundamentalismus? In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 12: 99-114.
- Framke, Maria/Tschurennev, Jana (2010): Umstrittene Geschichte. (Anti-)Faschismus und (Anti-)Kolonialismus in Indien. In: *PROKLA* 40(1): 67-83.
- Ghosh, Amitay (2014): Parallel Journeys? Turkey's experience of AKP rule and its portents for India under the BJP. URL: <http://amitavghosh.com/blog/?p=6857>, Zugriff: 05.12.2015.
- Gupta, Dipankar (2011): *Mistaken Modernity. India between worlds*, Noida.
- Harneit-Sievers, Axel (2015): Wachstum, Ernüchterung und Verunsicherung: Ein Jahr Modi in Indien. URL: <https://www.boell.de/de/2015/05/19/wachstum-ernuechterung-und-verunsicherung-ein-jahr-modi-regierung-indien>, Zugriff: 1.12.2015.
- Hein, Christoph (2014): Hindu-Nationalisten gehen in die Offensive. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. URL: http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/asien/nationalisten-wollen-reinen-hindu-staat-in-indien-13341511-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2, Zugriff: 25.11.2015.
- Hörig, Rainer (2007): Hinduismus ist anders!, In: *SympathieMagazin*, Nr. 54: 4-5.
- Kakar, Sudhir/Kakar, Katharina (2011): *Die Inder. Portrait einer Gesellschaft*, München.
- Khilnani, Sunil (2014): Nehru, Year of Death, 2014?, In: *Outlook* 54(45): 16-18.
- Prasannarajan, S. (2014): The Prime Mover of an India rediscovered and the challenges of being modern. In: *Open* 6(51): 10-17.
- Puniyani, Ram (2015): India should say no to the RSS version of history. In: *The Dawn*. URL: <http://www.dawn.com/news/1173921>, Zugriff: 2.12.2015.
- Purkayastha, Prabir (2015): A year of Modi: Impoverishes people, lost hopes (Gespräch mit Harsh Mandar). In: *The Real News*. URL: http://therealnews.com/t2/index.php?option=com_content&task=view&id=31&Itemid=74&jumival=13967, Zugriff: 22.11.2015.
- Radunski, Michael (2015): Da brannte die Kirche lichterloh. In: *taz.die tageszeitung*. URL: <http://www.taz.de/15012948/>, Zugriff: 5.12.2015.
- Roy, Arundhati (2014): Now we have a democratically elected totalitarian government. In: *The Dawn*. URL: <http://www.dawn.com/news/1108001>, Zugriff: 5.10.2015.
- Sampath, G. (2015): The missing conservative intellectuals. In: *The Hindu*. URL: <http://www.thehindu.com/opinion/lead/the-missing-conservative-intellectuals/article7461274.ece>, Zugriff: 23.11.2015.
- Schiessl, Franziska (2013): Kommunalismus, Hindunationalismus und Widerstand. Auf den Spuren der Hindunationalisten und der Suche nach Widerstand, *Rosa Luxemburg Stiftung South Asia working paper series*, Berlin.
- Seema, Mustafa (2014): Der Kampf um ein säkulares Indien. URL: <https://www.boell.de/de/2014/02/25/der-kampf-um-ein-sekulaeres-indien>, Zugriff: 2.12.2015.
- Shoaib, Daniyal (2014): Modi wants to be the new Nehru, but what is his plan for a new republic? URL: <http://scroll.in/article/678076/modi-wants-to-be-the-new-nehru-but-what-is-his-plan-for-a-new-republic>, Zugriff: 2.12.2015.
- Six, Clemens (2001): *Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen*, Frankfurt/M.
- Skischally, Bernd (2014): Sein Erfolg ist eine Illusion. In: *WIRED Germany* 1(1): 110-115.

- Thackerey, Bal: The Nation of Our Dreams. In: *The Indian Express*, 11.10.1998.
- Tharoor, Shashi (2005): *Eine kleine Geschichte Indiens*, Frankfurt/M.
- The Economist (2015): The Hindutva rate of growth. URL: <http://www.economist.com/news/asia/21639567-narendra-modi-finds-his-economic-ambitions-jeopardised-his-partys-ideology-hindutva-rate>, Zugriff: 21.11.2015.
- Tilman, Steffen (2015): Indiens twitternder Premier. In: *Die Zeit*. URL: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2015-05/narendra-modi-indien-twitter-facebook>, Zugriff: 10.11.2015.
- Trojanow, Ilja (2007): Hinduismus ist anders! In: *SympathieMagazin*, Nr. 54: 3.
- Varghese, K. George (2014): A Hindutva variant of neo-liberalism. In: *The Hindu*. URL: <http://www.thehindu.com/opinion/lead/a-hindutva-variant-of-neoliberalism/article5868196.ece>, Zugriff: 15.11.2015.
- Vij, Shivam (2014): Modi's plan A will be economy. If that does not work, Hindutva. In: *scroll.in*. URL: <http://scroll.in/article/664475/modis-plan-a-will-be-economy-if-that-does-not-work-hindutva>, Zugriff: 23.11.2015.

Phase 2

Gesellschaft aktuell



Fritz Bohnsack
Sinnvertiefung im Alltag

Zugänge zu einer
lebensnahen Spiritualität

2016. 182 S. Kt.

22,90 (D), 23,60 € (A)

ISBN 978-3-8474-0508-5

eISBN 978-3-8474-0931-1



Uwe Prell
**Theorie der Stadt
in der Moderne**

Kreative Verdichtung

2016. 297 S. Kt.

29,90 € (D), 30,80 € (A)

ISBN 978-3-8474-0503-0

eISBN 978-3-8474-0923-6

Wie gehen wir um mit der Auflösung traditioneller Wertorientierungen und den entsprechenden Verunsicherungen und Oberflächlichkeiten, wie mit der verbreiteten Suche nach neuen Sinngeburten? Als Antwort analysiert der Autor die gegenwärtige Sinn- und Religionsproblematik.

Die „Kreative Verdichtung“ bildet ein neues Konzept innerhalb der Stadttheorie. Ausgehend von einem Forschungsüberblick erbringt die Untersuchung des Stadtbegriffs die Erkenntnis, dass die Stadt fünf Bedeutungen hat. Vier sind identisch und beschreiben strukturelle Merkmale, die fünfte ein raum- und kulturspezifisches Handeln.



www.budrich-verlag.de • info@budrich.de

Irans Außenpolitik zwischen Religion und Macht

1. Einleitung

Schutzmacht der SchiitInnen, Export der islamischen Revolution, Bekämpfung Israels und Unterstützung der PalästinenserInnen – in den Außenbeziehungen des Iran spielt das religiöse Moment eine zentrale Rolle. Gleichzeitig weisen verschiedene außenpolitische Positionierungen des Iran auf die Priorisierung des nationalen Interesses (geopolitischer und wirtschaftlicher Art) hin – so auch der Abschluss des Atomabkommens im Juli 2015. Sowohl auf Akteurs- als auch auf der Inhaltsebene zeigen sich in der iranischen Außenpolitik teilweise widersprüchliche Strategien, Werte und Prioritäten.

Nach der theokratischen Revolution des Jahres 1979 folgte die iranische Außenpolitik dem Leitprinzip des Exports der Revolution und der Propagierung des politischen Islam. In den darauf folgenden Jahrzehnten hat sich die Bedeutung der Religion, in Form des schiitischen Islam, in den Außenbeziehungen des Iran jedoch maßgeblich gewandelt. Strategische Interessen machtpolitischer und ökonomischer Art rückten zunehmend ins Zentrum und gewannen oftmals überhand. Dennoch spielen religiöse Rhetorik und Symbole sowohl in der innen- als auch außenpolitischen Legitimierung staatlichen Handelns nach wie vor eine wichtige Rolle. Ob diese Rolle eine rein instrumentelle oder doch substanzielle – in dem Sinne, dass der (politische) Islam und seine Verbreitung Teil der iranischen Identität und Kultur sind – ist, soll anhand ausgewählter Fallbeispiele untersucht werden. Dabei wird die These vertreten, dass Religion zwar weiterhin ein konstitutiver Teil des politischen Handelns der iranischen Eliten ist, diese allerdings im Zweifelsfall durch „Realpolitik“ (Grigoriadis 2011) bzw. „Pragmatismus“ (Posch 2013) zurückgedrängt wird. Der Artikel verfolgt auch eine zweite Annahme, nämlich dass Religion insbesondere zur innenpolitischen Legitimierung eingesetzt wird: „In effect, religion becomes instrumentalized with the aim to popularise and legitimise pragmatic foreign policy decisions and increase public support for the regime“ (Grigoriadis 2011)¹.

1 „In Wirklichkeit wird Religion instrumentalisiert mit dem Ziel, pragmatische außenpolitische Entscheidungen zu popularisieren und zu legitimieren sowie die öffentliche

Im Folgenden werden die Außenbeziehungen des Iran unter dem Blickwinkel der Rolle der Religion – im Vergleich zu konvergierenden oder divergierenden Interessen geopolitischer oder wirtschaftspolitischer Art – untersucht. Dabei gliedert sich der Artikel in einen historischen Abriss über die Bedeutung der schiitisch-islamischen Ideologie in den iranischen Außenbeziehungen seit der Revolution 1979 und die schwerpunktmäßige Analyse der religiösen Legitimierung bzw. Motivierung iranischer Beziehungen zu ausgewählten Akteuren: das syrische Assad-Regime, Irak, die schiitische Hisbollah-Miliz und die regionale Gegenmacht Saudi-Arabien. Als Grundlage des Konflikts mit *Saudi-Arabien* wird gemeinhin die Opposition von sunnitischem und schiitischem Islam angeführt, während sich die tatsächlichen Auseinandersetzungen der vergangenen Jahrzehnte um die Vorherrschaft in der Region und die Bündnispolitik gegenüber den USA drehten. Die Allianz des Iran mit dem säkularen Assad-Regime in *Syrien* lässt sich – wenngleich es Anknüpfungspunkte in ethnisch-religiöser Hinsicht gibt – als ein Beispiel für die geopolitischen Strategien des Iran (und damit der Priorisierung von Macht gegenüber Religion) analysieren (vgl. Götsch/Wiesinger 2014): Die Beziehungen folgen rein rationalen Überlegungen vor dem Hintergrund der regionalen Sicherheitspolitik. Die Widersprüchlichkeit einzelner Elemente der iranischen Außenpolitik soll unter Hinzuziehung neuer Ansätze zur Rolle von Religion in der internationalen Politik (Fox/Sandler 2004; Haynes 2009; Warner/Walker 2011) anhand von Fallbeispielen aufgezeigt und analytisch erklärt werden.

2. Religion als Faktor in den internationalen Beziehungen

Religion führte in den sozialwissenschaftlichen Analysen von (internationaler) Politik im 20. Jahrhundert viele Jahrzehnte lang ein Schattendasein, sie wurde im politischen und wissenschaftlichen Mainstream schlicht als nicht (mehr) relevant betrachtet (Fox 2013). Für die Schule(n) der Internationalen Beziehungen (IB) gilt dies in besonderem Maße, was gemeinhin auf zwei Faktoren zurückgeführt wird: Zum einen stammen die im 20. Jahrhundert einflussreichsten IB-Paradigmen und -Schulen, wie vor allem der Realismus sowie seine neorealistischen Nachfolger, in erster Linie aus dem angloamerikanischen Raum, wodurch nach Fox und Sandler (2004) eine starke westliche Zentrierung dieser Disziplin vorherrschend war. Zum anderen wird die geringe Bedeutung, die der Religion als Faktor der internationalen Beziehungen zwischen Staaten

Unterstützung für das Regime zu erhöhen.“ (Übersetzung dieses und aller weiteren englischsprachigen Zitate durch die Autorin).

lange beigemessen wurde, auf das vorherrschende sozialwissenschaftliche und politische Paradigma der Modernisierungstheorie zurückgeführt. Diese stammt bereits aus dem 19. Jahrhundert und geht unter anderem auf Emile Durkheim und Max Weber zurück, die sich mit der Entwicklung des modernen, das heißt säkularen und wirtschaftsliberalen sowie nationalstaatlichen strukturierten Europa beschäftigten. Modernisierung wird dabei verstanden als Ablösung traditioneller, vorkapitalistischer Gesellschaftssysteme durch „entwickelte“, moderne Industriestaaten. Eng verbunden damit ist die Annahme, dass dieser Prozess der Modernisierung quasi automatisch mit dem Rückgang traditioneller – und das hieß auch: religiöser – Sinnstrukturen und Wertvorstellungen einherginge.

Diese Säkularisierungstheorie geht davon aus, dass Religion als rückwärtsgerichtet und einem früheren gesellschaftlichen Entwicklungsstand entsprechend verschwinden werde (Lee 2014: 9). Diese Position wurde seit den 1980er und vor allem den 1990er Jahren zunehmend kritisiert und als Paradigma langsam abgelöst (Fox/Sandler 2004: 11). Es stellte sich heraus, dass Religion keineswegs im „Mülleimer der Geschichte“ (ebd.) gelandet war, sondern nach wie vor großen Einfluss auf politische Bewegungen hatte: Dies gilt für die islamische Revolution im Iran 1979; die Balkankriege in den 1990er Jahren stellen ein weiteres Beispiel der fortdauernden Bedeutung religiöser Identitäten und Zugehörigkeiten dar. Spätestens seit den Anschlägen des 11. September 2001 in den USA wurde auch im westlichen Mainstream erkannt, dass Religion durchaus noch ein politischer Faktor ist (Snyder 2011: 1). Insbesondere die verstärkte Aufmerksamkeit für den politischen Islam in seinen verschiedenen Spielarten des Jihad gegen den ‘gottlosen Westen’ führte in westlichen Sozialwissenschaften dazu, dass Religion als politisch relevanter Faktor eine Renaissance erfuhr. Als eines der Hauptwerke dieser neuen Ausrichtung gilt Samuel Huntingtons *Clash of Civilisations* (1996), das zwar nicht dezidiert von Religion spricht, aber die Welt in einander feindlich gesinnte „Zivilisationen“ aufteilt, von denen der Islam als besonders gefährlich dargestellt wird. Seitdem sind zahlreiche Publikationen entstanden, die sich mit der politischen Rolle von Religion sowohl aus theoretischer Sicht als auch anhand zahlreicher empirischer Beispiele beschäftigen.

In diesem Beitrag soll allerdings keine grundlegende Konzeptionierung von Religion im Sinne einer konkreten Definierung erfolgen. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass Religion als Einflussfaktor bei verschiedenen politischen Ereignissen und Entwicklungen evident wirksam ist. Somit konzentriere ich mich im Folgenden auf die Wirkungsweise von Religion in der internationalen Politik, wobei ich mich an den vier Einflüssen von Religion nach Fox und Sandler (2004: 2) orientiere: „First, it can influence people’s world views, which in turn influences how they think and behave. Second, it is an aspect of identity. Third, it is a source

of legitimacy, including political legitimacy. Fourth, it is associated with formal institutions that can influence the political process“.²

Für die Analyse der iranischen Außenpolitik werden somit die Bedeutungen und Einflüsse religiöser Überzeugungen für (1) die Weltanschauung politischer Akteure und die kollektive Identität eines Staates, (2) die Herstellung politischer Legitimität durch religiöse Argumentationen sowie (3) die Rolle politischer bzw. staatlicher Institutionen als besonders relevant betrachtet und daher näher betrachtet.

2.1 Religion als Bestandteil individueller und kollektiver Identität

Religion ist ein Bestandteil individueller Weltanschauungen in dem Sinne, dass religiöse Überzeugungen das Menschenbild ebenso beeinflussen wie die Interpretation sozialer Beziehungen, moralischen Handelns und das Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits. Im Falle des Iran, wo einige zentrale politische Ämter ausschließlich durch Kleriker besetzt werden, ist somit offensichtlich, dass alleine durch die spezifische Selektion politischer Akteure gewisse Einflüsse religiöser Überzeugungen (ebenso wie kulturelle, soziale und andere) auf das Handeln im Bereich der Außenpolitik anzunehmen sind (vgl. Warner/Walker 2011: 117). Während diese „reziproken Beziehungen“ (ebd.) zwischen Agenten/Akteuren und außenpolitischen Aktionen in Einzelfällen möglicherweise schlüssig dargestellt und nachgewiesen werden können, bleibt es im iranischen Fall doch aufschlussreicher, religiöse Identität als politischen Einflussfaktor auf der kollektiven Ebene näher zu betrachten.

Über die Handlungsimperative nationaler Staaten gibt es seit dem 19. Jahrhundert zahlreiche Theorien, die je nach Positionierung rationale Interessen wie Sicherheit, Erhalt des Regimes, wirtschaftliche Expansion, die Rolle von Institutionen und gemeinsamen Werten usw. in den Vordergrund rücken. In der IB-Disziplin war im Laufe des 20. Jahrhunderts insbesondere die bereits erwähnte Schule des Realismus (sowie seiner Weiterführungen in Form des Neorealismus) sehr einflussreich. Im Zentrum des (neo-)realistischen Ansatzes, welcher innerstaatliche Auseinandersetzungen weitgehend aus der Analyse ausklammert, stehen die Faktoren Macht, Interesse und Sicherheit. Dabei werden Staaten als die zentralen Akteure betrachtet und nicht-staatliche Beteiligte (Unternehmen, BürgerInnen, Einzelakteure) kaum berücksichtigt. In dieser

2 „Erstens kann sie die Weltansicht von Personen beeinflussen, was wiederum beeinflusst, wie sie denken und sich verhalten. Zweiten ist sie ein Aspekt von Identität. Drittens ist sie eine Quelle von Legitimität, inklusive politische Legitimität. Viertens ist sie assoziiert mit formalen Institutionen, die den politischen Prozess beeinflussen können.“

Hinsicht unterscheidet sich der (Neo-)Realismus sehr stark von marxistischen Ansätzen zur Analyse internationaler Beziehungen, mit denen er allerdings eine klar materialistische Ausrichtung gemeinsam hat. Für die folgende Analyse wird eine Brücke zwischen der realistischen, an Macht und Selbsterhaltung orientierten Schule und dem „ideationalen“ Paradigma geschlagen. Zu letzterem gehört etwa der Konstruktivismus, welcher Identität (zu deren konstitutiven Elementen Religion gehört) als sozial hergestellt betrachtet. Im Falle des Iran ist die Analyse der nationalen, das heißt kollektive Identität als Grundlage des neuen Staates besonders interessant für die Analyse der Außenpolitik, da in der offiziellen Rhetorik des Regimes so häufig darauf verwiesen wird: Mit der Revolution 1979 begann nach Darstellung der Führung (vor allem Ayatollah Khomeini) eine neue Zeit, die Republik wurde dezidiert islamisch konnotiert. Welche Rolle diese Zuschreibung für die erste Phase des neuen Regimes spielte, wird in der Instrumentalisierung für politische Mobilisierung und Legitimierung des neuen staatlichen Handelns offensichtlich.

2.2 Politische Legitimierung durch Religion

Religiöse Argumentationen, Rhetorik und Symbole wurden im Laufe der Geschichte von zahlreichen Staaten und Mächten eingesetzt, um ihre Position und ihr Handeln zu legitimieren. Man denke etwa an die Bedeutung der ‘göttlichen Auserwähltheit’ für die Machtstellung und politische Legitimation europäischer KönigInnen bis weit über das Ende des Mittelalters hinaus. Doch auch jüngere Beispiele sind nicht schwer zu finden: religiöse Rhetorik und Zugehörigkeit spielen in so verschiedenen Staaten wie den USA, Israel, Saudi-Arabien, Polen, Indien, Indonesien eine äußerst zentrale Rolle. Im Falle des Iran wurde der Islam in Form des Zwölfer-Schiismus bei der Gründung der Islamischen Republik 1979 zur zentralen Komponente der nationalen Identität erklärt. Dies hat ungemein zur Mobilisierung und Legitimierung der neuen politischen Führung beigetragen, die sich dadurch stark vom gestürzten Regime des Schahs abgrenzen konnte. Bis heute spielt die religiös untermauerte Legitimierung staatlichen Handelns *die* zentrale Rolle im Iran, der sich wie kaum ein anderer Staat auf die Religion als nationale, kollektive Identität stützt. Dabei kann der Islam sowohl mit nationalistischen Positionen verknüpft als auch in Form des Panislamismus zur Rechtfertigung internationaler Interventionen herangezogen werden: „Iran identifies with the Muslim community as a whole but nonetheless uses that identity to distinguish itself from all other states and to reinforce Iranian nationalism. In Iran, political and social revolution brought to power a clerical class that turned Islam from one of many cultural characteristics of the country into the defining element of its identity. Iran became the country of bearded men and

veiled women, an 'Islam' form of government, and a rhetoric of Muslim rectitude reinforcing a version of Iran identity" (Lee 2014: 169)³.

2.3 Religiöse politische bzw. staatliche Institutionen

Im politischen System der Islamischen Republik Iran spielen religiöse Institutionen bzw. klerikal besetzte Ämter (z.B. der Revolutionsführer als *Faqih* oder der zur Hälfte mit Klerikern besetzte Wächterrat) eine entscheidende politische Rolle sowohl in innenpolitischen Angelegenheiten als auch in der Außenpolitik. An der Spitze der politischen Hierarchie steht der oberste geistliche Gelehrte, der nicht nur für religiöse Führung zuständig ist, sondern die oberste politische Instanz des Staates darstellt. Der Präsident ist ihm untergeordnet und kann auch nur mit dessen Unterstützung regieren. Zahlreiche andere Institutionen mit bedeutendem Einfluss auf die Innen- und Außenpolitik sind ebenfalls einschlägig religiös definiert und besetzt. Somit ist das religiös-klerikale Moment im institutionellen Gefüge des Iran fest verankert und dominiert die staatlichen Entscheidungs- und Gesetzgebungsprozesse weitgehend.

Im folgenden Abschnitt werden die zentralen ideologischen und religiösen Grundlagen und Paradigmen der iranischen Außenpolitik in den verschiedenen Phasen seit der Revolution 1979 näher betrachtet.

3. Die iranische Außenpolitik

3.1 Der Neubeginn: iranische Revolution 1979

Unter dem aus dem Exil zurückgekehrten Ayatollah Khomeini konnte sich in der ursprünglich aus liberalen, antimonarchistischen, linken und religiösen Gruppen bestehenden Oppositionsbewegung der Klerus durchsetzen. Aus der iranischen Revolution ging deshalb die Islamische Republik Iran hervor. Khomeini prägte die junge Republik bis zu seinem Tod zehn Jahre nach der Revolution (1989) und wirkt durch die von ihm maßgeblich geformte Verfassung bis heute fort.

3 „Der Iran identifiziert sich mit der muslimischen Gemeinschaft als ganzer und benutzt dennoch diese Identität, um sich von allen anderen Staaten abzugrenzen und den iranischen Nationalismus zu festigen. Die politische und soziale Revolution im Iran hat eine klerikale Klasse an die Macht gebracht, die den Islam von einer der zahlreichen kulturellen Charakteristika zum definierenden Element seiner Identität gewandelt hat. Der Iran wurde zum Land der bärtigen Männer und verschleierten Frauen, einer 'islamischen' Regierungsform und einer Rhetorik der muslimischen Rechtschaffenheit zur Bekräftigung einer Version der iranischen Identität.“

Das neue Regime sollte nach Khomeini dem Prinzip der *Wilayat al-faqih*, der Herrschaft des anerkannten Gottesgelehrten entsprechen (Röhrich 2015: 15). Dieses Grundprinzip ist auch in der ersten Verfassung 1979 festgelegt: Die Geschicke des Staates obliegen dem *Faqih*, dem „gerechten, gottesfürchtigen, über die Erfordernisse der Zeit informierten, tapferen, zur Führung befähigten Rechtsgelehrten“ (zit. nach ebd.: 17).

Die revolutionäre Bewegung in den 1970er Jahren, die schließlich zum Sturz von Schah Pahlavi und dem Ende der Monarchie führte, richtete sich unter anderem gegen die internationale Positionierung des Iran bzw. die Rolle ausländischer Akteure. Die iranische Monarchie unter Schah Reza Pahlavi hatte sich eindeutig am Westen orientiert und war säkular ausgerichtet. Wie bereits früher stand der Iran (damals noch Persien genannt) immer wieder unter dem äußeren Einfluss verschiedener großer Mächte (zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem Großbritannien, aber auch Russland; zu Zeiten des Kalten Krieges war der Iran mit den USA eng verbunden). Der Ausverkauf nationaler Ressourcen, wie etwa den Ölvorkommen, wurde von der Oppositionsbewegung als westlicher Imperialismus, der vom Schah aus Eigeninteresse willig unterstützt wurde, bekämpft. Somit war es im Interesse der Revolutionsbewegung, sich bei der Neugründung des Staates möglichst radikal vom alten Regime sowie von den ‚imperialistischen Mächten‘ des Westens abzugrenzen.

3.2 Paradigmen und Verfassungsgrundlagen

Aus diesem Grund begnügte sich die Revolutionsführung – in welcher sich der aus dem Exil zurückgekehrte Ajatollah Khomeini durchsetzen konnte – nicht mit der Gründung einer iranischen Republik und dem Ende der Monarchie. Vielmehr wurde die gesamte ‚iranische Identität‘ völlig neu erfunden und religiös aufgeladen: Der Schiismus wurde zur Grundlage des neuen Staates und der Revolution erklärt und als offizielle Doktrin in der Verfassung von 1979 festgeschrieben: „The preamble to the constitution says the Islamic Republic reflects the wishes of Iran’s ‘Muslim people’. The new government claimed that the previous regime had ignored or neglected the Muslim character of the country and propagated instead a vision of Iran as a product of the Persian language, Aryan race, ancient dynasties, and devotion to monarchy“ (Lee 2014: 171-172)⁴. Bei

4 „Die Präambel der Verfassung besagt, dass die Islamische Republik die Wünsche der muslimischen Einwohner Irans reflektiere. Die neue Regierung behauptet, das vorherige Regime habe den muslimischen Charakter des Landes vernachlässigt und stattdessen eine Version des Iran als Produkt der persischen Sprache, arischen Rasse, alter Dynastien und Hingabe zur Monarchie propagiert“.

der schiitischen Konfession des Islam handelt es sich um die im Zuge der Nachfolgefrage des Propheten Mohammed im 7. Jahrhundert entstandene *Sbi'a Ali* (die Partei des Ali), die als legitimen Nachfolger nur eine Person aus der Familie des Propheten – damals der Schwiegersohn Mohammeds (Ali) – anerkennen wollten. Im Iran ist der Zwölfer-Schiismus vorherrschend, in dessen religiöser Lehre die Herrschaft beim Imam liegt, der traditionell nicht der Politik nahesteht. Der iranische Revolutionsführer Khomeini hat die schiitische Glaubenslehre, die traditionell „unpolitisch und quietistisch“ geprägt ist (Halm 2005: 94), zu einer revolutionären Doktrin der *Wilayat al-faqih* (Herrschaft des anerkannten Gottesgelehrten) weiterentwickelt (Röhrich 2015: 15).

Die außenpolitischen Grundsätze in der Verfassung 1979 weisen ebenfalls auf die zentralen Paradigmen der neuen Republik hin, die sich großteils aus der starken Abgrenzung zum monarchistischen Schah-Regime ergaben: Antiimperialismus, Unabhängigkeit des Iran, Panislamismus, Abkehr von den hegemonialen Supermächten und friedliche Beziehungen mit nicht kriegführenden Staaten (Maloney 2002: 10). Der Iran schloss sich daraufhin den blockfreien Staaten an und hielt die beiden Großmächte des Kalten Krieges auf Distanz. Hinsichtlich der regionalen Nachbarschaftspolitik befand er sich zunehmend in Isolation und konzentrierte sich vorerst auf eine Strategie der *Autarkie* und *Autonomie*. Das nationalistische Prinzip, das insbesondere von Khomeini immer wieder betont wurde, stand aber in gewissem Widerspruch zum Verfassungsprinzip der Unterstützung und Verteidigung aller Muslime. Dieser pan-islamische Grundsatz wurde in die Doktrin des 'Exports der Revolution' übersetzt, in deren Sinne wiederholt islamische Bewegungen in anderen Ländern unterstützt wurden. In den Studien zur iranischen Außenpolitik wird dies grundsätzlich als ideologischer Faktor im Gegensatz zu pragmatischen oder realpolitischen Prinzipien beschrieben (Barzegar 2010; Menashri 2007; Posch 2013; Ehteshami 2002).

Die im ersten Jahrzehnt nach der Revolution bestehenden Konflikte innerhalb der politischen und religiösen Eliten Irans oszillierten zwischen den beiden Polen der ideologiegetriebenen Unterstützung islamischer, vor allem schiitischer Bewegungen etwa im Libanon, und den eigenen Machtinteressen im Sinne der Sicherung politischer und wirtschaftlicher Stabilität im Inneren. Die Fraktionen der Reformisten und Pragmatisten standen dem Lager der Radikalen und ideologischen Konservativen gegenüber (Ehteshami 2002: 291f.). Diese politisch-ideologischen Lager, deren Konflikte nach dem Tod Khomeinis 1989 immer deutlicher zutage traten, spielen bis in die Gegenwart hinein eine konfliktreiche Rolle innerhalb des iranischen politischen Systems und das Kräfteverhältnis zwischen den Fraktionen zeigt sich unter anderem in den verschiedenen, sich mehrfach wandelnden außenpolitischen Orientierungen des Iran. Strategische Interessen machtpolitischer und ökonomischer Art rückten zunehmend ins

Zentrum und gewannen oftmals überhand. Im Jahr 2015 verfolgt der Iran verschiedene Strategien in seinen Beziehungen zu Nachbarstaaten, Mächten des Nahen Ostens und der Levante sowie auf globaler Ebene. Walter Posch (2013) unterscheidet hier drei Varianten: (1) Pragmatismus, (2) Iran als Schutzmacht der SchiitInnen und Betonung des islamisch-revolutionären Aspekts sowie (3) Iran als antiimperialistischer Gegenpol zur 'amerikanisch-zionistischen' Vorherrschaft.

3.3 Akteure und Entscheidungsprozesse

Das politische System Irans ist ein komplexes Gebilde aus gewählten und nicht-gewählten Ämtern und Institutionen, zwischen denen sich seit Beginn der Islamischen Republik stetige fraktionelle und institutionelle Kämpfe um Einfluss und Macht abspielen.

An der Spitze des politischen Systems steht als Staatsoberhaupt der oberste geistliche Führer (*Vali-e Faghih*), der laut Verfassung die grundlegenden Politiken und die allgemeine Ausrichtung der iranischen Innen- und Außenpolitik bestimmt. Seit der Revolution 1979 wurde dieses Amt nur von zwei Personen ausgeübt, nämlich Ajatollah Ruhollah Khomeini (1979-1989) und nach dessen Tod von Ajatollah Ali Khamenei.

Nach dem obersten Geistlichen steht der Präsident in der politischen Macht-hierarchie Irans, er wird vom Volk (aus einer vom Wächterrat genehmigten Kandidatenliste) gewählt und vom geistlichen Führer ernannt. Auf Regierungsebene wird der Präsident in außenpolitischen Fragen in erster Linie vom Außenministerium und der Präsidentschaftskanzlei beraten, wobei hier eine deutliche präsidentielle Dominanz der Außenpolitik festzustellen ist (Posch 2013: 7). Seine außenpolitischen Positionen werden in Auseinandersetzung mit dem Revolutionsführer, dem gewählten Parlament (*Majlis*) sowie dem Obersten Nationalen Sicherheitsrat diskutiert. Somit können außenpolitische Entscheidungen trotz der starken Position des Präsidenten und der Präsidentschaftskanzlei nicht als isoliert „von anderen Machtzentren“ gesehen werden (Ehteshami 2002: 293; Übersetzung: K.G.). Im Sicherheitsrat – dem „Nervenzentrum des Policy-Making im Iran“ und der „Schlüsselinstitution, in der Außenpolitik diskutiert wird“ (ebd.) – tagen unter dem Vorsitz des Präsidenten unter anderem zentrale Vertreter des Militärs, die immer wieder starken Einfluss auf außen- bzw. sicherheitspolitische Debatten und schlussendlich Entscheidungen nehmen. Die religiösen Akteure bzw. Institutionen (Hoher Klerus, Wächterrat, Feststellungsrat, Expertenrat) halten sich zwar formell im Bereich der Außenpolitik eher zurück (Posch 2013: 9), doch können sie Entscheidungen durch Einfluss auf andere Ämter (bzw. deren Vergabe) bzw. Amtsträger ausüben – nicht zuletzt ist hier auf die Stellung des obersten Geistlichen als Staatsoberhaupt zu verweisen.

Das politische System Irans war bereits im direkten Anschluss an die Revolution 1979 von verschiedenen Fraktionen (politisch-ideologischer Art) und deren unterschiedlichen Zielen geprägt (Ehteshami 2002: 292): Reformisten und Pragmatisten verfolgen andere Politiken als religiöse und ideologische Hardliner, die insbesondere den missionarischen Schiismus im Inneren und Äußeren vorantreiben wollten. Gruppiert um herausragende Persönlichkeiten wie etwa den pragmatisch ausgerichteten Präsidenten Rafsanjani (1989-1997) befanden sich diese Fraktionen von Beginn an in einem internen Machtkampf um den innen- und außenpolitischen Einfluss im iranischen Regime. Diese Tendenzen gibt es bis heute und sie zeigten sich zuletzt besonders deutlich während der „Grünen Revolution“, als nach den Präsidentschaftswahlen im Juni 2009 zu öffentlichen Protesten und Demonstrationen kam, nachdem Amtsinhaber Mahmud Ahmadinedschad als Wahlsieger bekannt gegeben wurde und die Opposition massiven Wahlbetrug anprangerte.

3.4 Irans außenpolitische Positionierungen seit 1979

Die iranische Außenpolitik oszilliert zwischen den ideologischen, d.h. auch religiösen, Prinzipien der Islamischen Republik und einer pragmatischen Realpolitik, die an den materialistischen Interessen des politischen Machterhalts, der Regimestabilität und der wirtschaftlichen Prosperität orientiert ist. Die Hardliner des iranischen Regimes – zuletzt war diese Fraktion mit Mahmud Ahmadinedschad im Präsidentenamt vertreten (2005-2013) – verfolgten eine panislamische Außenpolitikstrategie, im Rahmen derer 'revolutionäre' islamische Bewegungen wie die Hisbollah im Libanon militärisch, logistisch und politisch unterstützt wurden. Diese ideologische Ausrichtung sah auch ein striktes Beibehalten der antiwestlichen Position und einer absoluten Verweigerung der Zusammenarbeit mit US-amerikanischen und europäischen Mächten vor.

Dennoch finden sich in der Geschichte der iranischen Außenpolitik seit Beginn der Republik 1979 zahlreiche Beispiele für eine Priorisierung der rationalistischen, pragmatischen und an den eigenen Machtinteressen orientierten Strategie: so etwa das zurückhaltende Verhalten des Iran im Konflikt zwischen dem schiitischen Azerbaidschan und dem christlich dominierten Armenien nach dem Ende der Sowjetunion; die Reformphase mit internationaler diplomatischer Öffnung unter Präsident Mohammad Khatami (1997-2005); die Anerkennung des Waffenstillstands mit dem Irak auf Basis der UN-Resolutionen 598 und 582; und als jüngstes Beispiel die Kooperation des Iran mit den fünf UN-Vetomächten und Deutschland im Rahmen des Abkommens über das iranische Nuklearprogramm. Zunehmend setzt sich die Ansicht durch, dass es sich beim Iran zwar um ein Regime mit ausgeprägter ideologischer, religiöser Identität und Aus-

richtung handelt, dass aber die machtpolitischen Interessen des politischen und wirtschaftlichen Überlebens den Iran zu einem durchaus „rationalen Akteur“ in der klassischen realistischen Form“ machen (Ehteshami 2002: 284): „Looking back at the post-Khomeini era, one cannot help but be struck by how ‘normal’, largely nonaggressive, and pragmatic Iran’s foreign policy has been since 1989. The roots of this transformation in Iran’s international relations must be found in Iran itself, but it also has much to do with Tehran’s calculations about its standing in a changed regional and international environment since the end of the Cold War“ (ebd.)⁵.

4. Empirische Fallbeispiele: Religion in den iranischen Außenbeziehungen

Ein Blick auf verschiedene Fallbeispiele der iranischen Außenbeziehungen zeigt die beschriebene Variation ideologischer bzw. pragmatischer Ausrichtungen, die zwischen schiitisch-religiösem Missionarismus, strategischer Regional- bzw. Geopolitik und wirtschaftlichem Wachstum oszilliert. Die Rolle der Religion ist dabei jeweils von unterschiedlicher Bedeutung; die Zugehörigkeit zum schiitischen Islam stellt in einigen Beziehungen eine quasi ‘natürliche’ im Sinne von naheliegender Basis für eine Kooperation mit dem Iran dar (zum Beispiel Iran und das post-2005 Regime im Irak); in anderen Fällen wird die Religion bzw. der Gegensatz zwischen sunnitischem und schiitischem Islam als Faktor zur Mobilisierung der eigenen Bevölkerung bzw. zur Legitimierung außenpolitischen Handelns eingesetzt. Dies zeigt sich etwa in den konfliktreichen Beziehungen des Irans zu Saudi-Arabien. In anderen Außenbeziehungen des Irans spielt die Religion hingegen weder eine instrumentelle noch substanzielle Rolle: Die seit Beginn der iranischen Republik bestehende Allianz mit Syrien basierte – zumindest bis zum syrischen Bürgerkrieg seit 2011, der zum Stellvertreterkrieg der regionalen und internationalen Mächte ausuferte – nie auf gemeinsamen religiösen Vorstellungen, geschweige denn einer religiös motivierten oder argumentierten Ausrichtung der Politik. Zuletzt finden sich in den internationalen Beziehungen des Irans verschiedene Beispiele, bei denen es zu offensichtlichen

5 „Zurückblickend auf die Post-Khomeini-Ära kann man sich nur darüber wundern, wie ‘normal’, großteils nicht-aggressiv und pragmatisch die iranische Außenpolitik seit 1989 war. Die Gründe für diesen Wandel in Irans internationalen Beziehungen müssen im Iran selbst gefunden werden, dennoch hat es auch viel mit Irans Überlegungen hinsichtlich der eigenen Lage in einer veränderten regionalen und internationalen Umwelt seit dem Ende des Kalten Krieges zu tun.“

Widersprüchen zwischen religiös-ideologischer Ausrichtung und wirtschaftlich-politischen Machtinteressen kommt, in denen häufig 'pragmatische' Priorisierungen umgesetzt wurden (im Fall von Azerbadjan; vgl. Grigoriadis 2011).

4.1 Saudi-Arabien

In den Beziehungen zur regionalen Gegenmacht Saudi-Arabien erscheint der Gegensatz zwischen SunnitInnen und SchiitInnen exemplarisch aufzubrechen, was sich unter anderem daran zeigt, dass sowohl der Iran als auch Saudi-Arabien jeweils sunnitische bzw. schiitische Kräfte in verschiedenen Ländern der Region unterstützen, um an Einfluss zu gewinnen und die andere Regionalmacht zurückzudrängen. In diesen Beziehungen spielt das religiöse Moment eine augenscheinlich wichtige Rolle, das aber (auch) zur Legitimierung und Mobilisierung für das eigene konfrontative Verhalten eingesetzt wird.

Saudi-Arabien ist von der Staatsreligion des Wahhabismus geprägt, eine besonders traditionelle und puristische Strömung innerhalb des sunnitischen Islam. Im 18. Jahrhundert als konservative Anhängerschaft des Gelehrten Muhammad Ibn Abd al-Wahhab entstanden, sind die Wahhabiten Vertreter eines „ursprünglichen“, „unverfälschten“ Islams. Im Zentrum stehen die Schriften des Korans und die Verehrung Gottes – die dominante Rolle der Imame im Schiismus lehnen sie ab, ebenso jeglichen Personenkult um Heilige.

Die Beziehung zwischen Saudi-Arabien und Iran ist von geo- bzw. regional-politischer Feindschaft geprägt, beide Mächte ringen um die Vorherrschaft in der Region (Steinberg 2013). In dieser Konstellation spielen sowohl religiöse Gegensätze – zwischen dem sunnitisch geprägten Wahabismus des saudischen Königreichs und dem schiitischen Islam der iranischen Republik – eine Rolle als auch internationale politische Positionierungen wie die Rolle der USA im Nahen Osten und der Golfregion, Ölressourcen und der Kampf um die regionale Vorherrschaft. Die geopolitische Rivalität zwischen den beiden Regionalmächten äußert sich regelmäßig in kleineren und größeren Stellvertreterkonflikten sowie in gegenseitigen Vorwürfen der Einflussnahme auf innere Angelegenheiten. So unterstellte Saudi-Arabien dem Iran, schiitische Aufstände im eigenen Land sowie im Golfstaat Bahrain zu unterstützen, um an regionalem Einfluss hinzuzugewinnen (Steinberg 2014: 5). Auch in den politischen Auseinandersetzungen um Ägypten stehen sich die beiden Mächte rivalisierend gegenüber. In den jüngsten Entwicklungen rund um das iranische Nuklearabkommen drängte Saudi-Arabien seine langjährigen westlichen Verbündeten vergebens auf eine härtere, eindämmende Gangart gegenüber dem Iran. Die religiöse Führung im Iran wiederum wirft Saudi-Arabien das Bündnis mit dem Erzfeind USA vor, deren Einfluss und militärische Präsenz in der Region der Iran seit Gründung der Republik

zurückdrängen möchte. Dieser Konflikt wird von beiden Seiten konfessionell aufgeladen. Die expansionistischen Tendenzen des anderen werde jeweils als „schiitische Gefahr“ (so Saudi-Arabien) oder „Unterdrückung der schiitischen Minderheit“ (so der Iran) dargestellt, womit ein konfrontatives außenpolitisches Verhalten auf der eigenen Seite legitimiert und Unterstützung mobilisiert werden soll. Der jüngste Fall der Konflikteskalation in dieser bereits stark aufgeheizten Auseinandersetzung war die Hinrichtung des schiitischen Ajatollahs Nimr al-Nimr in Saudi-Arabien am 2. Januar 2016. Gemeinsam mit über 40 anderen Personen wurde der als Kämpfer für die (saudischen) Schiiten bekannte Kleriker aufgrund von Terrorismus-Vorwürfen verurteilt. Infolge der Hinrichtung kam es in Teheran zu Massenprotesten und zur Stürmung der saudischen Botschaft. Als Reaktion brach Saudi-Arabien (später auch andere Staaten wie Bahrein) alle diplomatischen und wirtschaftlichen Beziehungen zum Iran ab.

Der konfessionelle Gegensatz zwischen dem wahabitisch-sunnitischen Saudi-Arabien und dem schiitischen Iran stellt zweifelsfrei eine wichtige Ebene im Konflikt zwischen den beiden Ländern dar, der viel zum Verständnis der jahrzehntelangen Auseinandersetzung beiträgt. Allerdings zeigen die regionale Perspektive sowie der Vergleich mit anderen außenpolitischen Beziehungen des Iran sowie Saudi-Arabiens sehr deutlich den Vorrang strategischer Machtpolitik, die je nach Opportunität Religion als ideologischen Faktor einsetzt oder darüber hinwegsieht.

Ein Beispiel für die Unterordnung im Sinne einer Nichtbeachtung des religiösen Moments bietet die iranische Allianz mit Syrien, dessen säkulare Führungselite bis zum Ausbruch des Bürgerkriegs nur in Notfällen die „religiöse Karte“ ausgespielt hat.

4.2 Die iranisch-syrische Allianz

Die Allianz zwischen Syrien und Iran ist das einzige bilaterale Bündnis der Region, das über Jahrzehnte hinweg eine klare strategische Partnerschaft darstellt (Goodarzi 2009, Götsch/Wiesinger 2014). In der Phase der absoluten internationalen Isolation des Iran nach der Revolution 1979 und der Geiselnahme US-amerikanischer Botschaftsmitarbeiter in Teheran kam dem Iran die Allianz mit dem syrischen Regime äußerst gelegen, da es wiederum enge Verbindungen zu Russland unterhielt.

Überraschend und geradezu widersprüchlich war dieses Bündnis jedoch angesichts der außenpolitischen Grundsatzorientierung der Islamischen Republik. Als neues, dezidiert islamisches Regime setzte der Iran in den ersten Jahren auf den „Export der Revolution“ und die Verbreitung des schiitischen Islam. Das Regime der Assad-Familie ist hingegen strikt säkular ausgerichtet, auch wenn der Iran auf

die alawitischen Ursprünge der herrschenden Elite in Syrien verweist, eine dem schiitischen Islam nahestehende Geheim- und Minderheitenreligion (vgl. Perthes 2009: 7). Das Bündnis basiert somit nicht auf gemeinsamen Vorstellungen über das Verhältnis von Politik und Religion im Sinne des iranischen politischen Islams oder gemeinsamer Weltanschauungen, sondern auf einer strategischen Verbindung, die insbesondere während des Iran-Irak-Kriegs in den 1980er Jahren für das militärische Überleben des iranischen Regimes notwendig erschien.

Die Allianz überdauerte zahlreiche, teilweise gravierende Ereignisse und Entwicklungen wie die Wiederaufnahme von Friedensgesprächen Syriens mit dem iranischen Erzfeind Israel sowie jüngst die regionale Destabilisierung durch den syrischen Bürgerkrieg. Auch im Fall der Allianz mit Syrien – deren Vorteile für den Iran angesichts des internationalen Drucks zunehmend schwinden – zeigt sich die Rationalität und die Machtorientierung der iranischen Führung in der Außenpolitik (vgl. Götsch/Wiesinger 2014): Das theokratische Regime der Islamischen Republik verbündet sich gegebenenfalls auch mit säkularen Regierungen, sofern es den eigenen materiellen Interessen dient. Die Bedeutung der Religion war in diesem Bündnis stets gering (allenfalls betonte die iranische Führung die alawitische Herkunft Assads, um die Allianz gegenüber der eigenen Bevölkerung zu legitimieren), sie hat sich allerdings im Zuge des syrischen Bürgerkriegs und dem Aufkommen der sunnitischen Terrormiliz „Islamischer Staat“ (IS) in Irak und Syrien, dem Einflussgebiet des Irans, deutlich gewandelt. Baschar al-Assad nutzt die Angst vor dem Erstarken radikal-islamischer (sunnitischer) RegimegegnerInnen (zu denen auch die IS-Miliz zählt), um internationale Unterstützung bzw. Duldung für seine Regierung zu erzwingen und setzt auf konfessionelle Konfliktlinien (zwischen SunnitInnen und SchiitInnen, MuslimInnen und der christlichen Minderheit etc.) als Druckmittel. Der Iran wiederum mobilisiert die eigenen Kräfte und die Aufrechterhaltung der militärisch-politischen Unterstützung Assads mit dem Verweis auf den notwendigen Schutz der SchiitInnen in Syrien (die eine kleine Minderheit von knapp über zehn Prozent darstellen) vor den sunnitischen Milizen, vor allem des IS. Dass Saudi-Arabien auf der Seite der Regimeopposition interveniert, erhöht den Einsatz des Iran und macht Syrien zu einem regionalen (und zunehmend internationalen) Stellvertreterkrieg um die Vorherrschaft (vgl. Götsch/Wiesinger 2014). Die Religion wird in diesem Szenario wiederum zu einem Instrument der Legitimierung und Mobilisierung, die durch den von mehreren Seiten geschürten Gegensatz sunnitischer und schiitischer MuslimInnen hergestellt wird.

4.3 Weitere Beispiele: Irak und Libanon

Im Irak zeigte sich die pragmatische, an den eigenen nationalen Staatsinteressen orientierte (und den Prinzipien Khomeinis damit widersprechende) Variante der iranischen Außenpolitik bereits 1991, als am Ende des Zweiten Golfkriegs schiitische Kräfte im südlichen Irak einen Aufstand mit dem Ziel der Errichtung einer islamischen Republik versuchten. Aufgrund der antiamerikanischen Ausrichtung und der Opposition zum sunnitischen Baath-Regime Saddam Husseins sowie der schiitischen Verbindung zum Iran hofften die aufständischen Schiiten auf die politische und militärische Unterstützung des Iran (vgl. Menashri 2007: 156). Dennoch hielt sich der Iran aus dem Konflikt heraus und erklärte ihn zu einer internen Angelegenheit des Iraks, in welcher eine iranische Intervention nicht klug wäre. Nach Ansicht der iranischen Führung war ein Scheitern des Aufstands zu befürchten, wodurch „Irans Unterstützung die eigenen Interessen verletzen würde“ (ebd.: 156). „Die pragmatischen Interessen des Staates stellten sich als stärker heraus als die dogmatische Philosophie der Revolution“ (ebd.).

Nach dem Sturz Saddam Husseins ergab sich für den Iran allerdings die Möglichkeit, die ‘schiitische Achse’ auf den Irak auszuweiten und damit „shift Iraq from a traditional political rival, as well as a conventional military threat, into a friendly state“ (Barzegar 2010: 183)⁶ Die Unterstützung der libanesischen Miliz und Partei Hisbollah auf verschiedenen Ebenen gilt seit Langem als „Flaggschiff der iranischen Idee der ‘Exportierung der Revolution’“ (Menashri 2007: 160). Diese militärische und ideologische Allianz währt bereits seit Jahrzehnten und wird zum einen auf die Gemeinsamkeit der Zugehörigkeit zum schiitischen Islam zurückgeführt, zum anderen aber auf die strategischen geopolitischen Interessen des Iran: Die Hisbollah ist im Libanon aktiv und bekämpft in erster Linie Israel, an dessen territorialer Grenze die Hisbollah quasi eine Vorhut des Iran darstellt. „Iran strives to maintain this strategic stronghold on the Israeli border as a vanguard of its influence beyond its own borders, as a successful prototype of an Islamic movement and as an advancement of its international goals. Moreover, it represents a successful example of the influence of the Iranian revolutionary creed; it confronts Israel and generally maintains loyalty to Iran“ (Menashri 2007: 161)⁷.

6 (...) und damit “den Irak von einem traditionellen politischen Rivalen und einer konventionellen militärischen Bedrohung zu einem befreundeten Staat zu wandeln.”

7 „Der Iran strebt danach, diese strategische Position der Stärke an der Grenze zu Israel als Vorhut seines Einfluss jenseits der eigenen Grenzen, als erfolgreichen Prototypen einer islamischen Bewegung und als Fortschritt der eigenen internationalen Ziele zu halten. Außerdem stellt sie ein erfolgreiches Beispiel für den Einfluss der iranischen revolutionären Überzeugung dar; sie konfrontiert Israel und ist generell loyal gegenüber dem Iran.“

5. Conclusio

Die Islamische Republik Iran ist ein äußerst spannendes Anschauungsbeispiel, an dem sich die kollidierenden Systemlogiken a) einer politisch-gesellschaftlichen Neugestaltung auf der Grundlage ideologisch-religiöser Überzeugungen und b) den wirtschaftlichen, geopolitischen und folglich regimerehaltenden Überlebens- und Stabilitätsinteressen eines revolutionären Regimes analysieren lassen.

Das theokratische Regime steht unter Druck, den Demokratisierungs- und Öffnungsforderungen politischer und zivilgesellschaftlicher Akteure ebenso gerecht zu werden wie den staatlichen Sicherheitsinteressen innerhalb einer instabilen Weltregion und den Notwendigkeiten einer keineswegs autarken Ökonomie, die auf internationale Kooperation angewiesen ist, sofern sie nicht zur rückständigen Mangelwirtschaft degradiert werden und so wiederum die gesellschaftliche Stabilität an sich gefährden will.

Die Versuche der politischen und religiösen Elite des Landes, den politischen und wirtschaftlichen Druck im Inneren und im Äußeren auszugleichen, äußern sich unter anderem in der instrumentellen Rhetorik zur Legitimierung des eigenen Handelns gegenüber der internationalen Staatengemeinschaft auf der einen Seite und der unter den Wirtschaftssanktionen leidenden Bevölkerung Irans auf der anderen Seite. Die rhetorischen Appelle an die islamische Identität des Iran, das Recht auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit und die Loyalität gegenüber Bündnispartnern (wie dem syrischen Assad-Regime) deuten darauf hin, dass die Legitimierung des Handelns und der Existenz des theokratischen Regimes selbst zunehmend schwieriger wird: Wirtschaftliche Schwierigkeiten, zahlreiche militärische Konflikte in der Region, internationaler Druck diplomatisch-politischer, militärischer und ökonomischer Art sowie inneriranische Reformkräfte zwingen die Regierung, die Religion wieder verstärkt zu Hilfe zu ziehen. In Zeiten multipler Krisen greifen Staaten stets auf emotionalisierte Argumente, Appelle, Wertvorstellungen und Symbole zurück. Hierin reiht sich der Iran in die Macht- und Regierungslogik der internationalen Staatengemeinschaft ein, indem er als rationaler Akteur in einer international und national konfliktreichen Situation auf den gemeinsamen Nenner der islamischen, iranischen Identität zurückgreift. Dass sich aber innerstaatliche Konflikte um Demokratisierung, wirtschaftliche Entwicklung und Rechte wie Meinungs-, Presse- und Versammlungsfreiheit nicht stets und auf Dauer durch die Überlagerung durch äußere Konflikte (gegen den Westen, gegen die oppositionellen Kräfte in Syrien, gegen Saudi-Arabien etc.) kalmieren lassen, liegt auf der Hand. Nicht zuletzt die Wahl Hassan Rohanis zum Präsidenten 2013 sowie der Abschluss des Atomabkommens 2015 deuten darauf hin, dass der Druck auch in Richtung Deideologisierung der Außenpolitik stärker wird.

Literatur

- Barzegar, Kayan (2010): Iran's Foreign Policy Strategy after Saddam, in: *The Washington Quarterly*, 33:1, 173-189.
- Ehteshami, Anoushiravan (2002)(Hg.): *The Foreign Policies of Middle East States*, London, 282-309.
- Fox, Jonathan (2013): *An Introduction to Religion and Politics. Theory and Practice*, London – New York.
- Fox, Jonathan/Shmuel Sandler (2004): *Bringing religion into international relations*, New York.
- Goodarzi, Jubin M. (2009): *Syria and Iran: Diplomatic Alliance and Power Politics in the Middle East*, London, New York.
- Götsch, Katharina/Wiesinger, Judith (2014): Die Rolle Irans im Syrienkonflikt unter Berücksichtigung der regionalen Sicherheitsdimension, in: Bock/Henneberg (Hg.): *Iran, die Bombe und das Streben nach Sicherheit. Strukturierte Konfliktanalysen*, Baden-Baden.
- Grigoriadis, Ioannis N. (2011): *Realpolitik Disguised: Religion in Iran's Foreign Policy*, ECPR 2011 General Conference, Workshop Paper.
- Halm, Heinz (2005): *Die Schiiten*, Nördlingen.
- Haynes, Jeffrey (2008): Religion and foreign policy making in the USA, India and Iran: towards a research agenda, in: *Third World Quarterly* 29.1 (2008): 143-165.
- Haynes, Jeffrey (2009)(Hg.): *Routledge Handbook Religion and Politics*, London & New York.
- Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London.
- Lee, Robert D. (2014): *Religion and Politics in the Middle East. Identity, Ideology, Institutions and Attitudes*, Boulder.
- Maloney, Suzanne (2002): Identity and Change in Iran's Foreign policy, in: Telhami, Shibley/Barnett, Michael (Hg.): *Identity and Foreign policy in the Middle East*, Ithaca and London, 88-116.
- Menashri, David (2007): Iran's Regional Policy: Between Radicalism and Pragmatism, in: *Journal of International Affairs*, Spring 2007, Vol. 60, No. 2, 153-167.
- Perthes, Voker (2009): Iran als außenpolitischer Akteur. in: *Aus Politik und Zeitgeschichte Iran*, Nr. 49/2009: 3–9.
- Posch, Walter (2013): *Dritte Welt, globaler Islam und Pragmatismus. Wie die Außenpolitik Irans gemacht wird*, SWP-Studie, Berlin.
- Ramazani, R.K. (2009): Understanding Iranian Foreign Policy. URL: <http://www.mei.edu/content/understanding-iranian-foreign-policy>, Zugriff: 10.7.2015.
- Röhrich, Wilfried (2015): *Die Politisierung des Islam: Islamismus und Dschihadismus*, Wiesbaden.
- Snyder, Jack (2011)(Hg.): *Religion and International Relations Theory*, New York.
- Steinberg, Guido(2013): *Sunniten gegen Schiiten. Der konfessionelle Gegensatz wird durch Machtpolitik geschürt*, Stiftung Wissenschaft und Politik.
- Steinberg, Guido (2014): *Anführer der Gegenrevolution: Saudi-Arabien und der arabische Frühling*, Studie der Stiftung Wissenschaft und Politik.
- Warner, Carolyn M./Walker, Stephen G. (2011):Thinking about the Role of Religion in Foreign Policy: A Framework for Analysis, in: *Foreign Policy Analysis* 7: 113-135.

MIT POLITIKUM
EINFACH BESSER
INFORMIERT

*Komplexe politische
Themen im einfachen
Zugriff: Renommierete
Experten aus
Wissenschaft und Politik
präsentieren fundierte
und hochaktuelle
Analysen auf prägnante
und verständliche Weise.*

POLITIKUM

ANALYSEN | KONTROVERSEN | BILDUNG

Heft 4 | 2015

KRATZER AM DEMOKRATIE- MODELL



Illustration: © 2015, Österreich, € 13,90, ISBN: 978-3-7089-1110-9



Vierteljahresschrift, 1. Jahrgang, Winter 2015

NEU

Postdemokratie
Konsensdenken
Soziale
Ungleichheit
Parteienkrise
NSU und NSA
Lobbyismus
Korruption

WOCHEN
SCHAU
VERLAG

Bereits erschienen:



FORDERN SIE JETZT IHR GRATIS-PROBEHEFT AN
WWW.POLITIKUM.ORG



WOCHEN
SCHAU
VERLAG

Andreas Arndt

Kapitalismus als Religion?

In seinem 2003 erschienen Roman *Cosmopolis* beschreibt der US-amerikanische Autor Don DeLillo einen Tag im April des Jahres 2000, an dem das Leben des 28-jährigen Milliardärs und Währungsspekulanten Eric Packer endet. Packer bricht mit einer luxuriösen gepanzerten Limousine in das Armenviertel seiner Kindheit auf, um dort den Friseur zu besuchen; die Fahrt, an deren Ende er erschossen werden wird, gestaltet sich zur Höllenfahrt. Packer spekuliert unterwegs mithilfe seines Computers gegen den Yen, löst Erdbeben an den Finanzmärkten aus, aber der Yen fällt nicht, sondern steigt – und am Ende seiner Irrfahrt ist Packer pleite. Bevor er erschossen wird, hat er bereits jedes Interesse am Leben verloren. Gewisse Anklänge an James Joyce's *Ulysses* sind nicht zu übersehen, aber Packers Tag endet nicht wie der 16. Juni 1904, der Tag im Leben des Leopold Bloom, der – wie Odysseus – nach seiner Irrfahrt heimfindet. Packer findet zwar aus den virtuellen Welten der Finanzmärkte zurück in die Realität, aber diese Realität ist keine Heimat, sondern die Hölle einer in sich zerfallenen Gesellschaft. Wer in diese Realität eintritt, hat – wie es nach Dante über den Toren der Hölle steht – alle Hoffnung fahren zu lassen.

Anders als Dantes Hölle ist die Realität, die den Cyberspekulanten einholt, jedoch kein symbolischer Ort. Sie steht, als Realität, nur für das, was (sie) ist. In diesem Sinne hatte bereits Karl Marx in seinem 1859 erschienenen Heft *Zur Kritik der politischen Ökonomie* Dantes Mahnung an Vergil zitiert: „Bei dem Eingang in die Wissenschaft aber, wie beim Eingang in die Hölle, muß die Forderung gestellt werden: Qui si convien lasciare ogni sospetto Ogni viltà convien che qui sia morta. [Hier mußst du allen Zweifelmüt ertönen, Hier ziemt sich keine Zagheit fürderhin.]“ (Marx 1971: 10; vgl. Arndt 1990). Gefordert wird der unbestechliche Blick des Beobachters, der die Realität so nimmt, wie sie ist. Gefordert wird gleichsam der reflektierte Umgang mit dem, was über den Toren der Hölle steht. Wenn es hier keine Hoffnung gibt, dann hilft nicht das Wünschen oder das Beschwören eines Seinsollenden, sondern es geht nur noch um die Erkenntnis dessen, was ist. Allenfalls – das ist jedenfalls Marx' Auffassung – vermag die Einsicht in das, was ist, reale Möglichkeiten aufzuweisen, dem Inferno doch noch zu entkommen. Jedoch: So wenig man sich die Hölle mit markierten Fluchtwegen vorstellen kann, so wenig verheißt die gesellschaftliche

Realität des Kapitalismus einen Ausweg. Er umgibt sich vielmehr mit der Aura des von jeher Gewesenseins: Er perfektioniert nur, was schon immer so war und so sein muss, weshalb es auch alternativlos ist, wie uns von der Politik, aber nicht nur von ihr, immer wieder erklärt wird.

Walter Benjamin hat darin in seinem wohl 1921 niedergeschriebenen Fragment *Kapitalismus als Religion* einen Grundzug des Kapitalismus als Religion gesehen: Er sei eine reine Kultreligion, ohne Dogmatik, ohne Transzendenz und ohne Erlösung. Der Kapitalismus zelebriere den Kultus in Permanenz; jeder Tag sei Festtag, der die äußerste Anspannung der Verehrenden fordere, und der Kultus sei, wohl zum ersten Mal in der Geschichte der Religionen, nicht entschuldigend, sondern verschuldend, er mache Schuld universal (Benjamin 1991: 100f). Dass Kapitalismus Religion sei – diese These hat erst angesichts der globalen Finanzkrisen am Ende des 20. und dem Beginn des 21. Jahrhunderts gezündet und Benjamins Text, der bis dahin kaum Aufmerksamkeit gefunden hatte, eine ungeahnte Wirkung zuteilwerden lassen (vgl. ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Thiessen 1994; Jacob u.a. 1996; Steiner 1998; Deutschmann 2001; Baecker 2004; Agamben 2005; pax christi 2006; Arndt 2009; Fleischmann 2010; Lilge 2012; Menasse 2012). Dabei wird die Radikalität der benjaminschen These jedoch nur selten ernst genommen. Während die von Benjamin inspirierte Literatur zumeist Kapitalismus *und* Religion miteinander vergleicht und auf Parallelen zu religiösen Dogmen und Praktiken aufmerksam macht, betrachtet Benjamin den Kapitalismus selbst und in toto *als* Religion. Er zielt auf den Nachweis des Kapitalismus „als einer essentiell religiösen Erscheinung“; mehr noch: Das Christentum habe sich „in den Kapitalismus umgewandelt“, indem es von seinem Parasiten, dem Kapitalismus, gleichsam aufgezehrt worden sei (Benjamin 1991: 100, 102).

Das ist auch weitaus mehr, als das, was Max Weber dem Geist der protestantischen Ethik für die Herausbildung des Kapitalismus zugeschrieben hatte. Vermutlich stützt Benjamin, wie Werner Hammacher plausibel gemacht hat, sich hierbei auf Ernst Blochs 1921 erschienene Schrift *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. In deren Erstauflage (und nur dort) findet sich eine vergleichbare Formulierung am Ende des Calvin-Kapitels, wo es heißt, dass der Protestantismus „schließlich nicht bloßen Mißbrauch, sondern vollkommenen Abfall vom Christentum, ja Elemente einer neuen ‘Religion’: des Kapitalismus als Religion und wahre Satanskirche inaugurierte.“ (Zit. nach Hamacher 2003: 90ff)

Auch wenn Benjamin den Ausdruck „Satanskirche“ nicht aufgreift, so dürfte er in der Konsequenz mit Bloch übereinstimmen, wenn er den kapitalistischen Kultus als verschuldend, ohne Hoffnung auf Erlösung, charakterisiert. Gleichwohl bleibt Hoffnung, denn Universalisierung der Schuld bedeute, „endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen, um endlich ihn selbst an der Entsühnung zu interessieren.“ (Benjamin 1991: 100f.) Der Gott dieser

Religion müsse „verheimlicht“ und dürfe erst „im Zenith seiner Verschuldung angesprochen werden.“ (ebd.: 101) Die Verschuldung Gottes konvergiert mit dem „religiösen Weltzustand der Verzweiflung“, auf den gerade noch gehofft werden dürfe und aus dem „die Heilung zu erwarten sei“. So werde der Kultus vor einer reifenden, noch „ungereiften Gottheit“ zelebriert, die weder vorgestellt noch gedacht werden dürfe, um das Geheimnis ihrer Reife zu bewahren.

Diese Ausführungen sind kaum mit Parallelen zum Kapitalismus einzuholen, denn dieser Gott ist weder das Proletariat – Benjamin ist, zumal 1921, weniger Marxist, als die meisten Interpreten wahrhaben wollen – noch eine transzendente Instanz: „Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen.“ (Ebd.: 101) Vor der Schwierigkeit, diesen Gott zu bestimmen, haben fast alle Interpreten kapituliert und diesen – nach Benjamin vierten – Grundzug des Kapitalismus als Religion stillschweigend übergangen. Auch Giorgio Agamben hat sich hierzu schlicht in Schweigen gehüllt (Agamben 2005: 77f).

Tatsächlich lässt sich Benjamins Fragment, so suggestiv seine Thesen sein mögen, kaum von einer entwickelten Kapitalismustheorie her entschlüsseln. In einer fulminanten philosophischen Magisterarbeit an der Humboldt-Universität, deren Qualität viele Dissertationen in den Schatten stellt, hat Martin Trefzer Quellen des benjaminschen Fragments aufgespürt und gezeigt, dass es als eine eigenständige Synthese literarischer Vorlagen – von Nietzsche über Strindberg und andere Autoren bis zu Florens Christian Rang – anzusehen ist (Trefzer 2014). Der mit einem Bilder- und Denkverbot belegte Gott wird dabei als gnostischer Gegengott einsehbar. Ich will das hier nicht im Einzelnen erörtern und vertiefen. Entscheidend ist, dass Benjamins Fragment weniger auf eine kritische wissenschaftliche Theorie des Kapitalismus zurückgeht als vielmehr auf literarische Vorlagen, in denen sich ein diffuser Antikapitalismus mit apokalyptischen Erwartungen verbindet. Das ist ein anderer Stoff als der, aus dem etwa Marx' *Kapital* gemacht ist.

Für jeden Rekurs auf das benjaminsche Fragment ist von entscheidender Bedeutung, dass die These vom religiösen Charakter des Kapitalismus als Kultreligion erst vor dem Hintergrund des vierten Grundzuges, des kommenden Gottes, überhaupt einsehbar ist, jener These also, die zumeist beschwiegen wird. Wie anders könnte Benjamins Behauptung überhaupt verstanden werden, der Kapitalismus diene „essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben“? (Benjamin 1991: 100). Erst vor dem Hintergrund einer Hoffnung auf Entschuldung macht dies Sinn. Diese Hoffnung aber erwächst nur aus einem Weltzustand der Verzweiflung, der darum religiös ist, weil Heilung erst aus der Verschuldung Gottes zu erwarten ist. Fällt diese Dimension, dann bleibt nur das leere Nichts der Verzweiflung, wie es

etwa bei Jean Paul sichtbar wird, wenn der tote Christus vom Himmelsgewölbe herab verkündet, dass kein Gott sei: „... als ich aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen *Auge*, starrte sie mich mit einer leeren, bodenlosen *Augenhöhle* an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäute sich.“ (Paul 1994: 7) – Anders gesagt: Erst in Bezug auf den kommenden Gott gewinnt der kapitalistische Weltzustand eine religiöse Dimension dadurch, dass er – wenngleich negativ – auf Anderes verweist und damit symbolisch wird. Ohne dies wäre er nichts als der Zustand der Verzweiflung selbst, ein Zustand, der in alle Ewigkeit wiedergekaut wird.

Es ist also keineswegs zufällig, dass die von Benjamins Fragment inspirierte Literatur zwar religiöse Züge im Kapitalismus identifiziert, aber nicht die These vom Kapitalismus *als* Religion in der von Benjamin gemeinten Radikalität unterschreiben möchte. Mit dem Tod des kommenden Gottes bleibt nur der säkulare Weltzustand der Verzweiflung übrig. Es ist jene Realität, auf welche DeLillos Eric Packer aufprallt, nachdem er die virtuellen Märkte und den schützenden Kokon seiner Limousine verlassen hat. Indessen: Sind nicht die virtuellen Realitäten, die digitalen Schlachtfelder der Märkte in postheroischen Zeiten, auch Bestandteil der Realität? Sind sie nicht auch reale Ursache eines Weltzustands der Verzweiflung, die dann, ganz sinnlich, als brutale Gewalt gelebt wird? (Vgl. dazu Vaihinger 2000)

Die Rede vom *Kapitalismus als Religion* bzw. religiösen Zügen des Kapitalismus reicht hinter Walter Benjamin zurück. Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue hat 1887 seine polemische Schrift *Die Religion des Kapitals* publiziert, um die Heiligung der kapitalistischen Ordnung ideologiekritisch aufzulösen. Auch Alexander Rüstow, ein Vertreter des „Ordoliberalismus“, hat in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts ideologiekritisch von einer Religion der Marktwirtschaft gesprochen. Er meinte damit, dass quasireligiöse Annahmen (wie das Wirken einer *invisible hand*) in die theoretischen Fundamente des Wirtschaftsliberalismus eingelassen seien, die als bloße Glaubenssätze keine Entsprechung in der Realität hätten (Lafargue 1890; Rüstow 2001). Ebenfalls mit Blick auf Smiths Theorem der „unsichtbaren Hand“ spricht Hans Christoph Binswanger von einer „Glaubensgemeinschaft der Ökonomen“ (Binswanger 1998). Bei all diesen und vergleichbaren Versuchen werden Analogien hergestellt, aber es wird keine Gleichsetzung von Kapitalismus und Religion vollzogen.

Was in den Finanztransaktionen ganz offenkundig wird – man wettet auf unvorhersehbare Ereignisse, muss also daran glauben, dass die ‘richtige’ Wette auch verzinst wird – gehört schon immer zum innersten Kern der kapitalistischen Ökonomie: Geld – wenn es nicht mehr als Metall der Wert zugleich *ist*, den es bezeichnet – entsteht, so Birger P. Priddat, „durch das Fehlen desjenigen Betrags, den es verspricht. Dieses Geld ist – bis heute – kein Geld, sondern ein

stets uneingelöstes Versprechen auf Geld und verwirklicht sich in der Paradoxie der Selbstreferenz“; im Zentrum der kapitalistischen Ökonomie stehe also „das Prinzip eines uneingelöstes Versprechens; die Zirkulation wird durch die Wucherung einer uneinholbaren Schuld in Gang gehalten.“ (Priddat 2013: 81). Oder, wie Jochen Hörisch es ausdrückt: „Man soll, man muss dran glauben, sonst kann die schockierende Entdeckung drohen, dass Deckungen von Geldwerten a priori instabil sind. Glaube ist gedeckt – durch Glaube; Geld ist gedeckt – durch Geld bzw. den Glauben an Geld.“ (Hörisch 2013: 200) Christina von Brauns große Kulturgeschichte des Geldes bestätigt diesen Befund ebenso wie David Graebers ethnologische Studien (von Braun 2012, bes. Kap. II; Graeber 2012a; siehe auch Engster 2014).

Die Beiträge Priddats und Hörischs sind in einem Band erschienen, der den Kapitalismus mit einer anderen Begründung als derjenigen Benjamins als Religion bezeichnet; anknüpfend an Niklas Luhmann (1982; 2000) wird Religion als Kontingenzbewältigung verstanden und darüber dem Kapitalismus eine genuin religiöse Dimension zugesprochen, jedenfalls so lange, wie er an dem ‘säkularen’ Heilsversprechen öffentlicher Wohlfahrt durch Mehrung des Reichtums festhält. Auch wenn Religion sicherlich mit der Bewältigung von Kontingenz zu tun haben mag (vgl. Dalferth/Stoellger 2000: 1ff.), ergibt sich im Umkehrschluss noch nicht, dass jede Form von Kontingenzbewältigung als Religion anzusehen ist, denn sonst wäre alle menschliche Kultur mit Religion gleichzusetzen.

Neben Luhmann steht im Hintergrund dieser These Giorgio Agambens Versuch, die Struktur der kapitalistischen Ökonomie zu der (trinitarischen) göttlichen *oikonomia* ins Verhältnis zu setzen (Agamben 2010). Seine Konstruktion einer „theologischen Genealogie“ der modernen Ökonomie – die weitgehend eher als Rückprojektion kapitalistischer Ökonomie in die Geheimnisse der Trinität erscheint – läuft aber dort ins Leere, wo die moderne Ökonomie sich von allen Heilsversprechen befreit und auch die immanente Transzendenz des Wohlstands für Alle einzieht.¹ Ohne eine solche immanente Transzendenz ist, wie schon im Falle Benjamins, die religiöse Dimension des Kapitalismus nicht einsichtig zu machen. Überzeugender erscheint mir, dass schon Adam Smiths *invisible hand* im *Wealth of Nations* nicht mehr unter der Form der Theodizee, sondern – wie Joseph Vogl es nennt – als genuine *Oikodizee* verstanden werden muss (Vogl 2010). Das mit ihr noch verbundene Glücksversprechen ist jedenfalls von anderer Qualität und Dimension als das der Religionen. Mit den entfesselten Finanzmärkten seit 1971, als der damalige US-amerikanische Präsident Richard Nixon das Abkommen von Bretton Woods aufkündigte (Graeber 2012b: 379ff.),

1 Dies wird in dem genannten Band *Kapitalismus – eine Religion in der Krise I* von verschiedenen Autoren wiederholt gegen Agamben geltend gemacht

hat sich eine neue Situation ergeben, die Joseph Vogl so beschreibt: „... während man lange Zeit darauf setzte, dass die unzuverlässigen Verhaltensweisen von Einzelnen über Marktmechanismen zur Vernunft gebracht werden, muss man nun konzedieren, dass Finanzmärkte als Märkte aller Märkte so operieren, dass sie mit rationalen Entscheidungsprozessen systematisch Unvernunft produzieren.“ (Vogl 2010: 174) Wollte man das noch einer religiösen Natur des Kapitalismus anlasten, dann wäre der Gott dieser Religion das, was Hegel über Leibniz' Gott in dessen *Theodizee* sagt: „Es wird von Bestimmtem ausgegangen: dies und jenes ist notwendig, aber wir begreifen die Einheit dieser Momente nicht; diese fällt dann in Gott. Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen.“ (Hegel 1970: 255)

Georg Simmel hat in seiner Geldtheorie genau in dieser Weise Gott und Geld in Verbindung gebracht – als *coincidentia oppositorum*. In seinem Essay *Philosophie des Geldes* heißt es, das Geld sei nicht nur der (Ab-)Gott der Gegenwart, Mammon, sondern das Geld habe „in seiner psychologischen Form bedeutsame Beziehungen gerade zu der Gottesvorstellung [...] Der Gottesgedanke hat sein tieferes Wesen darin, daß alle Mannigfaltigkeiten und Gegensätze der Welt in ihm zur Einheit gelangen, daß er nach dem schönen Worte des Nikolaus von Kusa die *Coincidentia oppositorum* ist. Aus dieser Idee, daß alle Fremdheiten und Unversöhnlichkeiten des Seins in ihm ihre Einheit und Ausgleichung finden, stammt der Friede, die Sicherheit, der allumfassende Reichtum des Gefühls, das mit der Vorstellung Gottes und daß wir ihn haben, mitschwebt. Unzweifelhaft haben die Empfindungen, die das Geld erregt, auf ihrem Gebiete eine psychologische Ähnlichkeit mit diesen.“ (Simmel 1989a: 305) Entsprechend heißt es in Simmels Aufsatz *Zur Psychologie des Geldes*: „Gerade wie Gott in der Form des Glaubens, so ist das Geld in der Form des Konkreten die höchste Abstraktion, zu der die praktische Vernunft aufgestiegen ist.“ (Simmel 1989b: 65) Falk Wagner hat darauf mit der Alternative *Geld oder Gott?* geantwortet, denn die abstrakte Allgemeinheit des Geldes, das gegen Beliebiges getauscht werden könne, färbe dann auf den Gottesbegriff so ab, dass er zur beliebig einsetzbaren Legitimation für ganz unterschiedliche Positionen herhalte (Wagner 1985). Wie auch immer der theologische Einspruch Wagners zu werten ist: Dass die Geldwirtschaft des Kapitalismus auf das religiöse Bewusstsein durchschlägt, ist keine Bestätigung der These, Kapitalismus *sei* Religion.

Die Reichweite der benjaminschen und der ihr verwandten Thesen, die Kapitalismus und Religion zusammenbringen, scheint mir jenseits polemischer Absichten recht begrenzt zu sein. So bedarf es wohl auch weniger einer Religionskritik in Bezug auf den Kapitalismus als vielmehr einer Kritik derjenigen Rationalität, die Irrationales produziert, wie im Voodookapitalismus der Finanzmärkte, der aus einem spekulativen Nichts Reichtum für Wenige und Elend für Viele erzeugt,

eine *creatio ex nihilo*, die keine neue Welt schafft, sondern die bestehende zerstört, denn, um abschließend Hegel zu zitieren: „Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt, Wirklichkeit zerstören.“ (Hegel 1970: 331f.)

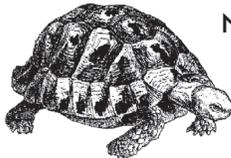
Literatur

- Agamben, Giorgio (2005): *Profanierungen*, Frankfurt/M.
- (2010): *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Berlin.
- Arndt, Andreas (1990): Inferno: Dante, Hegel, Marx. Über Utopie, Wissenschaft und negative Dialektik. In: Oosterling, Henk/de Jong, Frans (Hg.): *Denken unterwegs. Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements*. Festschrift für Heinz Kimmerle zum 60. Geburtstag, Amsterdam: 157-174.
- (2009): Staat, bürgerliche Gesellschaft und Religion. Anmerkungen zu Hegel und Walter Benjamin. In: Arndt, Andreas u.a. (Hg.): *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin: 147-155.
- Baecker, Dirk (Hg.) (2004): *Kapitalismus als Religion*, Berlin.
- Benjamin, Walter (1991): *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/M.
- Binswanger, Christoph (1998): *Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen*, München.
- Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp (Hg.) (2000): *Vernunft, Kontingenz und Gott*, Tübingen.
- Deutschmann, Christoph (2001): *Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*, Frankfurt/M.
- Fleischmann, Christoph (2010): *Gewinn in alle Ewigkeit. Kapitalismus als Religion*, Zürich.
- Graeber, David (2012a): *Die falsche Münze unserer Träume. Wert, Tausch und menschliches Handeln*, Zürich.
- (2012b): *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Stuttgart.
- Engster, Frank (2014): *Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit*, Berlin.
- Hamacher, Werner (2003): Schuldgeschichte. In: Baecker, Dirk (Hg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin: 77-119.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Werke Bd. 20, Frankfurt/M.
- Hörisch, Jochen (2013): Man muss dran glauben. Ein ökonomisch-theologischer Traktat. In: Seele, Peter/Pfleiderer, Georg (Hg.): *Kapitalismus – eine Religion in der Krise I. Grundprobleme von Risiko, Vertrauen, Schuld*, Zürich-Baden-Baden: 137-222.
- Jacob, Willibald u.a. (Hg.) (1996): *Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*, Luzern.
- Lafargue, Paul (1890): *Die Religion des Kapitals*, London.
- Lilge, Thomas (2012): *Du sollst. Kapitalismus als Religion und seine Performer*, Berlin.
- Luhmann, Niklas (1982): *Die Funktion der Religion*, Frankfurt/M.
- (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Marx, Karl (1971): Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW Bd. 13, Berlin
- Menasse, Robert (2012): Landnahme und Erlösung. Die Kapitalismusreligion. In: Berger, Maxi u.a. (Hg.): „Der Geist geistloser Zustände“. *Religionskritik und Gesellschaftstheorie*, Münster: 42-52.
- pax christi – Kommission Weltwirtschaft (Hg.) (2006): *Der Gott Kapital. Anstöße zu einer Religions- und Kulturkritik*, Münster 2006.
- Paul, Jean (1994): Erstes Blumenstück. Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei (1795). In: Jaeschke, Walter (Hg.): *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812). Quellenband*, Hamburg 1994: 5-8.

- Priddat, Birger P. (2013): *Benign order und heaven on earth – Kapitalismus als Religion?* In: Seele, Peter/Pfleiderer, Georg (Hg.): *Kapitalismus – eine Religion in der Krise I. Grundprobleme von Risiko, Vertrauen, Schuld*, Zürich-Baden-Baden: 25-135.
- Rüstow, Alexander (2001): *Die Religion der Marktwirtschaft*, Münster.
- Simmel, Georg (1989a): *Philosophie des Geldes*, Gesamtausgabe Bd. 6, Frankfurt/M.
- (1989b): Zur Psychologie des Geldes. In: Derselbe: *Aufsätze 1887-1890*, Gesamtausgabe Bd. 2, Frankfurt/M.: 49-65.
- Steiner, Uwe (1998): Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 72(1): 147-171.
- Thiessen, Rudolf (1994): Kapitalismus als Religion, in: *PROKLA* 24(3): 400-418.
- Trefzer, Martin (2014): *Kapitalismus und Kapitalismuskritik als Religion. Die politische Theologie Walter Benjamins in seinem Fragment 'Kapitalismus als Religion' im Spiegel bislang weniger beachteter Quellen*, Magisterarbeit am Institut für Philosophie der HU Berlin.
- Vaihinger, Dirk (2000): *Auszug aus der Wirklichkeit. Eine Geschichte der Derealisation vom positivistischen Idealismus bis zur virtuellen Realität*, München.
- Vogl, Joseph (2010): *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich.
- von Braun, Christina (2012): *Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte*, Berlin.
- Wagner, Falk (1985): *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart.

express

ZEITUNG FÜR
SOZIALISTISCHE BETRIEBS- &
GEWERKSCHAFTSARBEIT



Niddastraße 64, 60329 FRANKFURT
Tel. (069) 67 99 84
express-afp@online.de
www.express-afp.info

Ausgabe 1/16 u.a.:

- Werner Volz: »Regulierung von Leiharbeit und Werkverträgen?« – über den Gesetzesentwurf aus dem Hause Nahles
- Sara Katsani: »Charité ist überall« – über ver.di-Beschlüsse zur Krankenhauspolitik
- Martin Krauß: »Und nicht vergessen: Anders vorwärts« – die Arbeiterolympiade in Ffm 1925
- Anton Kobel: »Prognosen und Versprechen auf Rechnung« – über Bedrohungen für deutsche Sozialsysteme durch TTIP, CETA und TISA
- Sören Niemann-Findeisen: »Autoproduktion in Dixieland« – über transnationale Organisation am Beispiel USA

Probieren Sie! kostenfreies
Probekopie anfordern!

Sarah Bormann

Hardware – Hard Work

Eine kritische Auseinandersetzung mit der Rolle von NGOs am Beispiel von unternehmenszentrierten Kampagnen in der ITK-Industrie

Auf dem Feld der Arbeitsbeziehungen gewinnen seit einigen Jahren sogenannte Non-Governmental Organizations (NGOs) an Bedeutung, so auch in der ITK-Industrie. Im globalen Süden agieren sie in den vielerorts gewerkschaftsfreien Räumen der Exportproduktion, während die NGOs im globalen Norden auf den Verbrauchermärkten Kampagnen für „faire Elektronikprodukte“ und die Einhaltung von Arbeitsstandards und Menschenrechten durchführen.

Öffentlichkeitswirksame Kampagnen in der ITK-Industrie orientieren sich dabei an den Erfahrungen der US-amerikanischen Anti-Sweatshop-Bewegung sowie an der europäischen Clean Clothes Campaign (CCC). Anti-Sweatshop-Kampagnen in der Sport- und Bekleidungsindustrie setzen seit den 1990er Jahren auf eine Bumerang-Strategie (Keck/Sikkink 1998): Aufgrund geschlossener Möglichkeitsstrukturen im direkten Umfeld der Akteure bilden sie transnationale Netzwerke und üben auf ein zweitrangiges Angriffsziel auf transnationaler Ebene Druck aus, um Verhaltensänderungen des primären Angriffszieles vor Ort zu erreichen und so bestehende Organisation- und Mobilisierungsblockaden zu überwinden. Es sind also neue Möglichkeitsstrukturen auf einer transnationalen Handlungsebene, welche als ein Bumerang-Effekt auf die lokale Ebene zurückwirken. Unternehmen reagierten auf die außerbetrieblichen Drucktaktiken mit Verhaltenskodizes und eine millionenschwere Corporate-Social-Responsibility-Industrie entstand, welche den Unternehmen Schutz vor den Protesten verspricht (Bendell 2004). Eine kritische Beschäftigung mit Anti-Sweatshop-Kampagnen kam zu dem Schluss, dass diese weitgehend wirkungslos bleiben, wenn nicht ein ausgewogenes Zusammenspiel von lokaler und transnationaler Handlungsebene besteht, was die proaktive Einbindung lokaler Gewerkschaften an den Produktionsstandorten voraussetzt (vgl. Armbruster-Sandoval 2005: 472; Anner 2000: 240; Frundt 1999: 90). Innerhalb von Gewerkschaften und gewerkschaftsnahen NGOs wuchs zudem die Skepsis und sie prangerten verstärkt die Wirkungslosigkeit von Maßnahmen einer Corporate Social Responsibility (CSR) an und

kritisierten, dass Regierungen sowie Unternehmen diese vorzugsweise zu einer Entstaatlichung von Arbeitsmärkten nutzen.¹

Auf Kritik stieß etwa im Fall der ITK-Industrie die Aufnahme des US-amerikanischen Unternehmens Apple in die Fair Labor Association (FLA) (Chan/Ngai 2010), nachdem Apple zuvor durch die Selbstmordserie bei seinem Kontraktfertiger Foxconn (Hon Hai Precision Industry Co.) in Südchina einen Imageschaden erfuhr.² Apple bekennt sich nun zu dem Verhaltenskodex der FLA und verpflichtet sich zur Beteiligung an Monitoring- und Korrekturmaßnahmen. Während die FLA sich selbst als Multi-Stakeholder-Initiative bezeichnet, ist hervorzuheben, dass ihr keine Gewerkschaften angehören.

Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, wie sich die kritische Auseinandersetzung mit Erfahrungen aus der Sport- und Bekleidungsindustrie auf Kampagnen zur Verbesserung der Arbeitsbedingungen in der ITK-Industrie ausgewirkt hat. Im Vergleich mit der Sport- und Bekleidungsindustrie begannen diese in Europa circa eine Dekade später. Welche Rolle spielen heute Lohnabhängige, Süd-NGOs und Gewerkschaften in Kampagnen der ITK-Industrie? Verfügen sie über einen aktiven Part und wie gestaltet sich die Interaktion zwischen den Akteuren vor dem Hintergrund einer unterschiedlichen Ressourcenausstattung? Die Untersuchung von öffentlichkeitswirksamen Kampagnen auf den europäischen Verbrauchermärkten zwischen 2004 und 2012 kommt zu dem Schluss, dass im Vergleich mit der Sport- und Bekleidungsindustrie eine weitere Entkopplung von Verbraucherkampagnen im globalen Norden und Arbeitskämpfen im globalen Süden stattfand. Es ist folglich nicht davon auszugehen, dass der im Rahmen der Kampagnen mobilisierte externe Druck zum Aufbau von Organisationsmacht der Lohnabhängigen auf der betrieblichen Ebene genutzt wird. In diesem Artikel wird eine politische Bewertung von Kampagnenstrategien von NGOs in der ITK-Industrie vor allem auch vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen in der NGO-Arbeit vorgenommen. Abschließend wird diskutiert, über welche Chancen aber auch Grenzen öffentlichkeitswirksame Drucktaktiken im Allgemeinen verfügen und was dies für die Bildung von Koalitionen zwischen Gewerkschaften und NGOs bedeutet.

1 Zur Kritik an CSR Wick/Wötzel 2008: 343ff; Gallin 2000: 26; AMRC 2004, 2012; Ngai-Ling/Ngai 2005; Utting 2005.

2 URL: goodelectronics.org/news-en/goodelectronics-makeitfair-imf-declare-fla-investigation-at-apple-supplier-foxconn-to-be-a-pr-stunt, Zugriff: 27.10.2012.

Kontraktfertigung als transnationale Netzwerkproduktion

Die ITK-Industrie steht paradigmatisch für ein neues Produktionsmodell, nämlich der Kontraktfertigung als transnationale Netzwerkproduktion, in die neue Regionen als Niedriglohnstandorte eingebunden werden. Die Art und Weise der Organisation und Steuerung der Produktion wirkt sich auf die Arbeitsbedingungen der Lohnabhängigen aus, worauf im Folgenden näher eingegangen werden soll.

Kontraktfertigung beschreibt eine qualitativ neue Form der Auslagerung betrieblicher Prozesse, so werden nicht lediglich einzelne Produktionsschritte ausgegliedert, sondern nahezu die gesamte Fertigung. Es wird von Produktion als Dienstleistung gesprochen, weil Kontraktfertiger nicht nur Leiterplatten bestücken oder die Endmontage von Geräten übernehmen, sondern auch den Produktionsprozess als solchen organisieren und je nach Auftrag zuständig sind für Forschung und Entwicklung, Steuerung der Beschaffungskette, Eruiierung von Zollbestimmungen, Auslieferung und Reparaturen und vieles mehr. (Hürtgen 2009: 23f.) Nach Schätzungen der UNCTAD werden im Bereich der Consumer Electronics 80 Prozent der Produktion an Kontraktfertiger vergeben. (UNCTAD 2011: 134) Kontraktfertiger wie Foxconn, Flextronics, Sanmina-SCI und Celestica – selbst mächtige transnationale Unternehmen – sind eine spezifische Form von Zulieferunternehmen, die jedoch weitgehend im Verborgenen agieren. Auf den Endprodukten stehen nämlich Markennamen wie Dell, Samsung oder Apple, die heute nahezu fabriklose Unternehmen sind. Die Marktkonzentration ist sowohl auf der Ebene der Markenunternehmen (Original Equipment Manufacturer, OEM) wie auch der Kontraktfertiger weit fortgeschritten. Allein Foxconn vereinigte auf sich im Jahr 2011 55 Prozent der Gewinne der weltweit 50 führenden Kontraktfertiger (Evertiq 2012). Das Unternehmen produziert so nicht nur für Apple, sondern unter anderem auch für Fujitsu, Dell und HP.

Dieses neue Produktionsmodell ist in der US-amerikanischen Computerindustrie – dem Silicon Valley – in den 1980er Jahren entstanden und erlebte Mitte der 1990er Jahre seinen internationalen Durchbruch. Die Entwicklung der Kontraktfertigung war von Beginn an geknüpft an die Entstehung einer neuen Arbeitsteilung in der ITK-Produktion und der Herausbildung transnationaler Produktionsnetzwerke. Bei solch transnationalen Netzwerken handelt es sich um einen weltumspannenden Produktionsprozess, der nicht in einem weltweit agierenden Unternehmen, sondern in einem hoch flexiblen Netzwerk von formal unabhängigen Unternehmen organisiert ist, wobei das Verhältnis der Unternehmen zueinander keineswegs frei von Hierarchien ist. Es bestehen Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den OEMs und den Kontraktfertigern sowie deren Sublieferanten. Markenunternehmen behalten sich wichtige Entscheidungskompetenzen

in Bezug auf Preisbildung, Lieferzeiten und die Wahl der Produktionsstandorte vor. (Hürtgen 2007: 111) Kontraktfertiger wiederum beziehen von Sublieferanten Komponenten, die wie beispielsweise bei der Computerproduktion leicht austauschbar sind, weshalb keine langfristigen, stabilen Lieferbeziehungen entstehen und der Preisdruck unmittelbar nach unten abgegeben wird. (SOMO 2009) Stefanie Hürtgen konstatiert das Ende einer räumlich fixierbaren Arbeitsteilung, weil die Netzwerke im Falle veränderter Anforderungen schnell zu restrukturieren sind. Dies spiegelt sich in dem geografischen Wandel der Arbeitsteilung wider: Ersten Verlagerungen der Produktion nach Südkorea, Malaysia, Singapur, Taiwan und auf die Philippinen in den 1980er Jahren folgte die Aufwertung mittel- und osteuropäischer Standorte wie Tschechien, Ungarn und Polen zur Belieferung des westeuropäischen Marktes sowie Mexiko als Auslieferungsstätte für den nordamerikanischen Markt in den 1990er Jahren. Auf die Krise der New Economy 2001 reagierte die Industrie mit einem neuen Verlagerungsschub, von dem vor allem China profitierte, wo heute 35 Prozent der Beschäftigten in der weltweiten Elektronikindustrie arbeiten. (ILO 2007: 8) Als Newcomer in Konkurrenz zu China gelten heute Indien und Vietnam. Die quasi permanente Bedrohung durch Verlagerung wirkt sich nicht nur negativ auf Potenziale eines ökonomischen Upgradings aus, sondern führt auch zu einer Schwächung der Verhandlungsmacht der Beschäftigten auf dem Arbeitsmarkt.

Der Arbeitsmarkt unterliegt in der ITK-Industrie einer starken ethnischen und geschlechtlichen Segmentierung und insbesondere in den Bereichen Montage, Verpackung und Qualitätskontrolle arbeiten überwiegend Frauen und MigrantInnen (Ferus-Comelo 2006: 45; vgl. McKay 2006a: 207ff.). Sie arbeiten zu Niedriglöhnen, die vielerorts nur aufgrund der Unterbringung in Wohnheimen existenzsichernd sind. Transnationale MigrantInnen wie zum Beispiel in der Tschechischen Republik und Malaysia sind aufgrund der hohen Verschuldung für Vermittlungsgebühren und Reisekosten sowie dem drohenden Verlust des Aufenthaltsstatus im Falle ihrer Kündigung besonders verwundbar (Krebs/Pechová 2008; Bormann/Plank 2010; Bormann/Neuner 2010). Gemeinsam mit einheimischen Leiharbeitskräften, Beschäftigten mit befristeten oder auch gar keinen Arbeitsverträgen garantieren sie an den Niedriglohnstandorten die hohe Flexibilität des Produktionsmodells. Ein Grund für die Auslagerung der Produktion an die Kontraktfertiger war es nämlich, dass die OEMs den hohen Kostendruck und die finanziellen Risiken aufgrund der kurzen Lebenszyklen und des rasanten Preisverfalls von ITK-Produkten auf diese abwälzen wollten. Tim Cook von Apple spricht von einem Preisverfall eines Lagerbestands von ein bis zwei Prozent in der Woche und vergleicht die Fertigung mit der Landwirtschaft: „Wenn das Haltbarkeitsdatum abgelaufen ist, hast Du ein Problem.“ (Lashinsky 2008) Die heute für die Fertigung zuständigen Kontraktfertiger

sind dennoch profitabel, weil sie eine tayloristische Massenfertigung mit einem modularen Produktdesign verbinden und die Endmontage der Produkte so lange hinauszögern, bis eine exakte Warenbestellung vorliegt. Die Folge sind exzessive Arbeitszeiten sowie eine hohe Beschäftigungsunsicherheit.

Hinzu kommen der Einsatz toxischer Stoffe sowie die niedrigen Standards bei dem Arbeits- und Gesundheitsschutz. Bedroht wird dadurch nicht nur die körperliche Unversehrtheit der Beschäftigten, sondern aufgrund fehlender Arbeitsplatzsicherheit auch die materielle Lebensgrundlage. So werden Beschäftigte im Fall physischer Verschleißerscheinungen schnell ausgetauscht, was sich an vielen Standorten in einer jungen Belegschaft zwischen circa 18 bis 30 Jahren widerspiegelt.³

Hürden gewerkschaftlicher Organisation

NGOs als neue Akteure auf dem Feld der Arbeitsbeziehungen gewinnen erst aufgrund der Schwäche von Gewerkschaften an Bedeutung. In der ITK-Industrie fehlt es weitgehend an einem Schutz durch eine betriebliche oder gewerkschaftliche Interessenvertretung. In einigen Betrieben in Westeuropa sowie in Mittel- und Osteuropa sind zwar betriebliche Interessenvertretungen vorhanden, allerdings sind diese meist schwach. Organisierungsversuche in den USA der 1980er und 1990er Jahren scheiterten weitgehend und auch an den neueren Niedriglohnstandorten Asiens und Mexikos sind Gewerkschaften eher die Ausnahme, denn die Regel. (Steiert 2006; Ferus-Comelo 2008; Holdcroft 2009) Im Folgenden sollen Ursachen für die Schwäche der Gewerkschaften nachgezeichnet und die Frage nach strategischen Wahlmöglichkeiten der Gewerkschaften angerissen werden.

Die erste Hürde gewerkschaftlicher Organisation in der ITK-Industrie ist der Widerstand der Unternehmen. So hat die Durchsetzung gewerkschaftsfreier Räume in den Betrieben Tradition und ist kein neues Phänomen, das erst mit der Verlagerung in den globalen Süden entstand. In den USA machen Unternehmen wie IBM und HP innerbetrieblich von jeher gezielt Stimmung gegen Gewerkschaften. (Bacon 2011) Auf Gründungsversuche folgen unterschiedliche Formen der Diskriminierung am Arbeitsplatz, Kündigungen, bis hin zur Schließung ganzer Betriebe. Im Lichte einer internationalen Öffentlichkeit zeigen sich OEMs

3 Ein erhöhtes Auftreten von Krebsrisiken, Unfruchtbarkeit, Hautreizungen und Atemwegserkrankungen sind insbesondere in der Halbleiterindustrie mögliche Folgeerscheinungen. Vgl. LaDou 2006: 31ff. und stopsamsung.wordpress.com (Stand 27.10.2012). Zu Arbeitsbedingungen allgemein Hürtgen u.a. 2009; Smith 2006; CEREAL 2011; SACOM 2012.

wie Kontraktfertiger zwar moderater, ohne allerdings ihre gewerkschaftsfeindliche Haltung aufzugeben. Sie werten die Rolle von Gewerkschaften als legitime Interessenvertretung der ArbeitnehmerInnen ab und werten gleichzeitig nicht-gewerkschaftliche Akteure auf. So betonen sie, dass Interessenvertretung nicht gewerkschaftlicher Natur sein müssten und erweitern den Kreis zusätzlich zu den Sozialpartnern um sogenannte Stakeholder wie Zulieferer, Kunden und Aktionäre. Die beiden Unternehmensinitiativen Electronic Industry Citizenship Coalition (EICC) und Global e-Sustainability Initiative (GeSI), die sich nach eigener Auskunft für eine soziale und ökologische Nachhaltigkeit einsetzen, suchen den Dialog mit NGOs, während sie gleichzeitig den Dialog selbst mit jenen Gewerkschaften ablehnen, die Beschäftigte von Mitgliedsunternehmen vertreten. (Holdcroft 2009: 98f.)⁴

Ein zweiter Grund einer nur schwachen gewerkschaftlichen Organisierung in der ITK-Industrie besteht darin, dass ein Großteil der Beschäftigten in der Produktion in Ländern arbeitet, in denen die Lohnabhängigen nur über schwache institutionelle Machtressourcen verfügen. Die institutionelle Macht stellt neben der strukturellen Macht und Organisationsmacht eine dritte Quelle von Arbeitermacht dar.⁵ Sie manifestiert sich – als Kategorie entwickelt in Auseinandersetzung mit der relativ starken Institutionalisierung der Lohnarbeitsverhältnisse in Westeuropa – als Ergebnis vorausgegangener sozialer Kämpfe im Arbeitsrecht, der Mitbestimmung und im Wohlfahrtsstaat. (Dörre 2011: 277; Nachtwey 2010: 39) An den Niedriglohnstandorten der ITK-Industrie wie zum Beispiel in Thailand, den Philippinen, China, Malaysia oder Mexiko ist eine soziale Absicherung der Lohnabhängigen durch einen Wohlfahrtsstaat kaum gegeben, auch besteht kein vergleichbares Mitbestimmungsmodell und das Arbeitsrecht ist – unabhängig von der Frage seiner Implementierung – weitaus schlechter. Das zeigt sich schon daran, dass von den vier Ländern nur die Philippinen die beiden ILO-Standards zum Recht auf Vereinigungsfreiheit (Kernarbeitsnorm 87) und zum Recht auf Kollektivverhandlungen (Kernarbeitsnorm 98) ratifiziert haben.

4 Im Rahmen meiner Teilnahme an sogenannten Stakeholder-Dialogen für WEED konnte ich Ähnliches beobachten. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Verhaltenskodex des EICC und seiner Implementierung SOMO 2012.

5 Die strukturelle Macht ist zu unterscheiden in zwei Formen, nämlich Produktionsmacht und Arbeitsmarktmacht. Die Produktionsmacht entsteht aus der spezifischen Stellung im Produktionsprozess und die Arbeitsmarktmacht erwächst der Situation auf dem Arbeitsmarkt. Lohnabhängige verfügen über strukturelle Machtressourcen auch ohne entsprechende Organisationen oder ein institutionelles Gefüge. Die Organisationsmacht entsteht dagegen erst durch den Zusammenschluss der Lohnabhängigen und äußert sich in der Mitgliederstärke sowie der kollektiven Handlungsfähigkeit der Organisation. Siehe hierzu Silver 2005: 30ff.; Brinkmann 2008: 24ff.; Dörre 2011: 275ff..

Im Übrigen haben auch die USA – Wiege der Kontraktfertigung – keine der beiden Kernarbeitsnormen unterzeichnet, die den Charakter eines universellen Menschenrechten haben.⁶

Darüber hinaus spielt der Staat an bestimmten Standorten wie zum Beispiel Malaysia eine aktive Rolle bei der Verhinderung gewerkschaftlicher Organisation. So hat die Regierung mit dem Argument, die neu entstehende Pionierindustrie zu schützen, bis 2010 die Registrierung einer Elektronikgewerkschaft verweigert und mit Verweis auf eine weltweit einzigartige Unterscheidung zwischen einem Elektronik- und Elektrosektor der Electrical Industry Workers' Union (EIWU) die Organisation eines Großteils der Lohnabhängigen des sogenannten *Silicon Island of the East* schlichtweg verboten. (Bhopal/Rowley 2002: 1173ff; Hürigten u.a. 2009: 2013f.; Bormann/Neuner 2010: 13ff.) Eine solch gewerkschaftsfeindliche Regierungspolitik manifestiert sich räumlich in Exportproduktionszonen (EPZ), die mit Steuer- und Zollerleichterungen, Infrastruktur und billigen Arbeitskräften ausländische Direktinvestitionen einer exportorientierten Industrie wie der ITK anlocken. (Singa Boyenge 2007) In den meisten EPZs herrscht eine rigorose No-Union-No-Strike-Policy und GewerkschaftsaktivistenInnen wird der Zugang zu den räumlich abgeschiedenen Zonen oftmals durch Tore und Stacheldraht erschwert. (McKay 2006b: 41; Holdcroft 2009: 100) In manchen Zonen wie zum Beispiel der für die Elektronikindustrie bedeutenden EPZ Cavite auf den Philippinen müssen GewerkschafterInnen gar um ihr Leben fürchten, obgleich in den 1990er Jahren ein Verbot von Gewerkschaften aufgehoben wurde. (McKay 2006b: 47ff.)⁷

Trotz der beschriebenen Hürden und dem Fehlen starker gewerkschaftlicher Organisationen sind Lohnabhängige im ITK-Sektor nicht machtlos. Auch ein verhältnismäßig schwaches Arbeitsrecht bietet zum Beispiel Anknüpfungspunkte, wenn der gesetzlich festgeschriebene Mindestlohn nicht ausbezahlt wird. Die Arbeitsmarktmacht ist zwar einerseits aufgrund der permanenten Drohszenarios einer Produktionsverlagerung generell geschwächt, andererseits äußert sich in China ein Anstieg an Arbeitsmarktmacht aufgrund der Arbeitskräfteknappheit in den industriellen Ballungszonen immer wieder in *Labor Unrests* als eine Form von spontanen Protesten und Streiks wie beispielsweise bei Masstop 2009, Sanyo Huaqiang Laser Electronics 2010, Compal Electronics Inc. 2012.⁸ Zu-

6 URL: ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:11001:0::NO::, Zugriff: 27.10.2012.

7 Siehe auch die Ermordung des Gewerkschaftspräsidenten Jesus Beth Servida des Elektronikunternehmens EMI-Yazaki in 2006 in Cavite sowie seines Vorgängers, dem Aktivistin des WAC-nahen Solidarity of Cavite Workers (SCW) Gerry Cristobal in 2008.

8 Zu *Labor Unrests* in China in der ITK-Industrie siehe sacom.hk und clb.org.hk (Zugriff: 3.11.2012).

dem ist die Produktion aufgrund einer engen Verzahnung der einzelnen Produktionsschritte, hoher Qualitätsstandards, eines rasanten Preisverfalls sowie enger Lieferfristen auch in hohem Maße anfällig für Arbeitskämpfmaßnahmen. Ohne das gewerkschaftsfeindliche Umfeld zu relativieren, gilt es deshalb auch nach den Versäumnissen von Gewerkschaften zu fragen. Während einige US-Gewerkschaften aus den Organisationsversuchen im Silicon Valley schlussfolgerten, dass die Industrie nicht organisierbar sei (Bacon 2011), gibt es schließlich auch erfolgreiche Beispiele. So gründete das Worker Assistance Center (WAC) auf den Philippinen trotz der beschriebenen Hürden Gewerkschaften und Arbeiterorganisationen in der Elektronikindustrie (GoodElectronics 2008) und die indonesische Metallgewerkschaft Serikat Pekerja Metal Indonesia (SPMI) verbuchte Mitte 2000 sogar ihren größten Mitgliederzuwachs in der Industrie. Jenny Holdcroft, von der für den Sektor zuständigen Global Union Federation (GUF) IndustriALL, verweist auf die internen Hindernisse: „Natürlich muss die Gewerkschaftsbewegung auch selbst Verantwortung für den schwachen Organisationsgrad in der Elektronikproduktion übernehmen.“ (Holdcroft 2009: 100; Übersetzung aller englischsprachigen Zitate durch die Autorin) Laut Holdcroft fehlte es an gewerkschaftlichen Strategien, als dieser Sektor in den 1990er Jahren expandierte. Bis heute bestehe eines der zentralen Probleme darin, dass die für den Sektor zuständigen Gewerkschaften ihre Wurzeln in der traditionell männlich dominierten Metallverarbeitung haben. Der Erfolg von SPMI bei der Organisation der überwiegend weiblichen Beschäftigten in EPZs läge primär in einer veränderten Führungsstruktur und -kultur bezüglich der besseren Repräsentation von Frauen. (Holdcroft 2009; Peter 2008)

NGOs als neue Akteure: transnationale Kampagnen

Eine allgemein anerkannte Definition für NGOs fehlt, welche ihr Verhältnis zu Staatsapparaten und sozialen Bewegungen eindeutig bestimmt. Dies erschwert es über „die NGOs“ zu schreiben, was letztendlich eine Catch-All-Bezeichnung ist. (Vgl. Walk 2004; Brand 2001) Für eine Beschäftigung mit NGOs in der ITK-Industrie ist die Unterscheidung wichtig zwischen NGOs, die eine Stellvertreterpolitik für „die Arbeiter im Süden“ verfolgen, und NGOs, die ähnlich wie Gewerkschaften Organisationsprozesse auf der lokalen Ebene vorantreiben. Letztere versuchen, ein Vakuum zu füllen, das aufgrund der oben begründeten Schwäche der Gewerkschaften besteht.⁹ Beispiele hierfür sind sowohl das oben

9 Zu NGOs in der Elektronikindustrie in Thailand Theobald 1996: 19; zu NGOs vgl. Hale 2005: 196f..

bereits erwähnte Worker Assianstance Center (WAC) auf den Philippinen als auch das Centro de Reflexión y Acción Laboral (CEREAL), das Rechtsberatung durchführt und die Beschäftigten in der Elektronikindustrie in Guadalajara (Mexiko) bei der Gründung unabhängiger Gewerkschaften unterstützt. Auch in China – vor allem im Perlflossdelta vor den Toren Hongkongs – bieten NGOs wie das Chinese Working Women Network (CWWN) ein umfassendes Angebot, das auf die Bedürfnisse der WanderarbeiterInnen zugeschnitten ist. Da sie unter der Beobachtung des Staates stehen, können sie nicht offen für eine gewerkschaftliche Organisierung eintreten, zum Teil kooperieren sie aber mit der chinesischen Staatsgewerkschaft ACFTU. (Chan 2012)

Diese NGOs wie CEREAL, WAC oder CWWN verfügen über einen Community-basierten Ansatz. Sie fungieren wie auch die US-amerikanischen *Worker Center* als eine Anlaufstelle in den Wohnvierteln, weil sie meist keinen direkten Zugang zu den Betrieben haben. (Fine 2006) Als NGOs verfügen sie zudem über keine formale Rolle im nationalen System der Arbeitsbeziehungen. Durch eine Ausweitung des Aktionsfeldes und den Aufbau von außerbetrieblichem, auch transnationalen Druck auf die Unternehmen, versuchen sie ihre Handlungsspielräume zu erweitern. In China allerdings vermittelt über Schwesterorganisationen in Hongkong.

Auch weil ihnen der Zugang zu den europäischen Gewerkschaften fehlt, kooperieren sie mit entwicklungspolitischen NGOs in Europa, die zum Teil über einen kirchlichen Hintergrund verfügen oder ihren Ursprung zum Beispiel in der Lateinamerika-Solidaritätsbewegung haben. Sie sind häufig einer advokatorischen Haltung gegenüber dem „unterstützenswerten Süden“ verhaftet und nicht zuletzt auch aufgrund einer politischen und kulturellen Distanz zu Gewerkschaften werden relativ selten Bezüge zu den Arbeitsbedingungen in der ITK-Industrie im eigenen Land hergestellt oder sich gar mit den Arbeitskämpfen der Beschäftigten vor Ort solidarisiert. Damit unterscheiden sich diese europäischen NGOs von der 1982 gegründeten US-amerikanischen Silicon Valley Toxic Coalition (SVTC), die als Pionier der *Watchdog*-Organisationen in der ITK-Industrie gilt. SVTC ist aus einem lokalen Konflikt in der ITK-Industrie hervorgegangen: UmweltaktivistInnen, AnwohnerInnen, High-Tech-ArbeiterInnen und GewerkschafterInnen schlossen sich zusammen aufgrund der starken Verschmutzung des Trinkwassers und einer steigenden Rate von Fehlgeburten im Silicon Valley durch die Halbleiterproduktion von IBM.¹⁰ Diese Differenz ist auch damit zu erklären, dass im

10 Als sich in den 1990er Jahren mit dem Modell der Kontraktfertigung auch eine neue globale Arbeitsteilung etablierte (s.o.), rief die SVTC 1997 die International Campaign for Responsible Technology (ICRT) ins Leben und arbeitete anknüpfend an die gemeinsamen Erfahrungen mit Organisationen in Asien zusammen; vgl. Byster/Smith 2006.

Fall der US-Gewerkschaften Coalition Building aufgrund der eigenen Schwäche eine weitaus wichtigere Rolle einnimmt und einige wichtige Akteure der Anti-Sweatshop-Bewegung wie beispielsweise United Students against Sweatshops (USAS) viel enger an die Gewerkschaften gebunden sind als beispielsweise die europäische Clean Clothes Campaign.

Die europäischen NGOs setzen öffentliche Druckkampagnen als ein zentrales Instrument ein, um mittels einer Strategie des *Naming and Shaming* (Benennen und Bloßstellen) externen Druck auf die OEMs aufzubauen und darüber eine Verhaltensänderung zu bewirken. In den letzten Jahren erfahren nicht nur NGO-Kampagnen eine zunehmende Aufmerksamkeit, sondern auch Gewerkschaften greifen verstärkt auf außerbetriebliche Drucktaktiken zurück, wenn sie beispielsweise wie im Fall der Schlecker- und Lidl-Kampagne weiße Flecken organisieren oder aber traditionelle Arbeitskampfinstrumente wie Streiks an ihre Grenzen stoßen (Huckenbeck u.a. 2005). Unter Kampagne wird hier allgemein eine konzentrierte Aktionsform verstanden, die sich an einen bestimmten Adressaten richtet, spezifische Themen anspricht und ein konkretes Ziel verfolgt. Dies findet innerhalb eines zeitlich begrenzten Rahmens unter Aufbringung limitierter Ressourcen statt. (Lahusen 2002: 40) Darüberhinaus ist ein wesentliches Merkmal einer Kampagne, dass es sich um ein geplantes Vorgehen handelt und die einzelnen Aktivitäten und Taktiken eingebettet sind in eine Dramaturgie der Eskalation.

Im Folgenden soll anhand von unternehmenszentrierten Kampagnen auf den europäischen Verbrauchermärkten die eingangs formulierte Frage beantwortet werden, welche Rolle die Lohnabhängigen und ihre Organisationen in diesen Kampagnen spielen. Dazu wird auf die Zielsetzung der Kampagnen sowie auf die Kooperation zwischen den beteiligten Akteuren eingegangen. Der Fokus auf Europa wurde gewählt, da die SVTC ihren Arbeitsschwerpunkt verschoben hat, während infolge der Clean Up Your Computer Campaign der britischen Organisation Catholic Agency for Overseas Development (CAFOD) im Jahr 2004 die Aktivitäten in Europa zugenommen haben. Insgesamt wurden zehn Kampagnenbeispiele von 2004 bis 2012 erfasst, obgleich hier kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden kann.¹¹ Beim Großteil der Fälle handelt es sich allerdings um rudimentäre Druckkampagnen, so wurden hier zum Beispiel auch Online-Petitionen erfasst, denen keine geplante Dramaturgie der Eskalation bescheinigt werden kann. Darunter fallen auch drei Eilaktionen des internationalen Netzwerks GoodElectronics, bei denen via Mausclick Protestbriefe an Unternehmen gesendet

11 Nicht berücksichtigt wurde die Online-Petition von SumOfUs „Apple: Make the iPhone 5 ethically“ von 2012, weil die US-amerikanische Organisation erst langsam in Europa bekannt wird.

wurden.¹² Im Vergleich mit der CCC, die allein 2012 fünf Eilaktionen durchführte, scheint die relativ geringe Zahl von Eilaktionen als auffällig. Die Gründung von GoodElectronics, das seinen Hauptsitz in den Niederlanden hat, basierte auf der Initiative europäischer entwicklungspolitischer Organisationen, welche einen starken Einfluss auf die Agenda nehmen. Allerdings sind auch Süd-NGOs sowie die UF IndustriALL im Koordinierungskreis vertreten.

Im Bezug auf die Zielsetzung der Kampagnen ist bemerkenswert, dass es nur in einem Fall um die unmittelbare Unterstützung einer Gewerkschaft ging. Dabei handelte es sich um einen Fall von *Union Busting* bei dem Unternehmen Hoya Glass Disk in Thailand, u.a. hatte das Management zwischen April und August 2008 71 Gewerkschaftsmitglieder entlassen. Die Gewerkschaft erhielt auch Unterstützung von dem Netzwerk GoodElectronics, das sich mit einer Eilaktion an das Unternehmen sowie namhafte Kunden wie HP wendete. (GoodElectronics 2009) In einem weiteren Fall handelte es sich nicht um die Unterstützung einer Gewerkschaft, sondern von (ehemaligen) Beschäftigten des Unternehmens Gold Peak, die in China seit Jahren für ihre Entschädigung infolge von Cadmiumvergiftungen kämpfen. Auch hier führte GoodElectronics eine Eilaktion durch, die sich 2010 an den Batteriehersteller Gold Peak richtete, der auch Akkus für Notebooks herstellt. Bemerkenswert ist noch ein dritter Fall, bei dem es sich zwar um einen klassischen Top-Down-Ansatz handelt und Beschäftigte als handelnde Akteure zunächst nicht vorkommen, aber das langfristige Ziel der Ausbau von Arbeiterorganisationen ist. In diesem Fall fungierte die Schweizer Kampagne High Tech – No Rights? als Türöffner für die Durchführung von Arbeitsrechtstrainings bei HP auf dem chinesischen Festland. Während die Schweizer Trägerorganisation infolge ihrer öffentlichen Druckkampagne die Verhandlungen mit den Markenunternehmen über Verhaltenskodizes und ihre Implementierung aufnahm, war zumindest als ein Teilziel der Kampagne auch die Information und Weiterbildung der ArbeiterInnen über ihre Rechte formuliert. Dieser Part fiel der Hongkonger NGO Students and Scholars against Corporate Misbehavior (SACOM) in Kooperation mit Festland-NGOs wie etwa dem CWWN zu. SACOM verfolgt ein, wie sie es nennen, arbeiterbasiertes CSR-Modell: Der Zugang zu den Betrieben erfolgt über Druckkampagnen. In den Betrieben selbst findet dann ein Wissenstransfer durch Trainings statt, was schließlich zum Empowerment der Beschäftigten und der Gründung von Arbeiterkomitees oder Gewerkschaften führen soll. (Bormann 2011: 163; Chan 2012) Bei einer Bewertung dieses Konzepts ist zu berücksichtigen, dass demokratisch gewählte Gewerkschaften sich in China erst im Entstehen befinden

12 URL: goodelectronics.org/urgent-appeals, Zugriff: 31.10.2012.

und die Gewerkschaftsgründung bei dem ITK-Unternehmen Ole Wolff Yantai Electronics Company gegen den Widerstand des Managements eine der wenigen Ausnahmen ist.¹³ An diesem Beispiel wird deutlich, dass unter dem Label CSR unterschiedliche Zielsetzungen verfolgt werden können. SACOM nutzt im Rahmen einer unternehmenszentrierte Kampagne CSR als eine Möglichkeitsstruktur, um Organisationsprozesse voranzutreiben. Ein solcher Ansatz unterscheidet sich grundlegend von einem die Asymmetrie von Kapital und Arbeit negierenden Konzept, welches auf die normative Überzeugung von Unternehmen im Rahmen einer privaten *Governance* setzt und immer auch das Risiko einer Substitution von Gewerkschaften impliziert.

Eine Mehrheit der hier untersuchten unternehmenszentrierten Kampagnen fokussiert allerdings weder auf die Unterstützung noch auf den Aufbau von Arbeiterorganisationen. In einer Auswertung des Apple Aktionstags 2011 wird das Ziel beispielsweise wie folgt beschrieben: „Es ging darum, den Konzern mit kreativen Aktionen für Menschen- und Arbeitsrechte zu gewinnen.“ (Heydenreich 2012) In dem Vordergrund bei diesen Kampagnen wie auch der Clean up your Computer Campaign von CAFOD oder der Online-Kampagne von MakeITfair für ein faires und grünes Handy standen vielmehr der Aufbau eines allgemeinen Druckmoments gegenüber Unternehmen, die Verhandlung von Verhaltenskodizes und die Bewusstseinsbildung von jungen KonsumentenInnen.

Die Zielsetzung der Kampagnen spiegelt sich auch in der Gestaltung der Kooperation zwischen den Akteuren wider. Sowohl die Aktivitäten im Fall Gold Peak als auch im Fall Hoya Glass Disk verfügten über eine starke lokale Basis von Lohnabhängigen sowie im Fall von Hoya Glass Disk auch einer Gewerkschaft. Im Gegensatz zu Hoya Glass Disk entwickelte sich Gold Peak zu einer umfassenden internationalen Kampagne, die von der Hongkonger NGO Globalization Monitor koordiniert wurde und neben der Unterstützung von NGOs vor allem auch von Gewerkschaften und gewerkschaftsnahen Organisationen Unterstützung erfuhr. (Globalization Monitor 2009) Im Fall der Kampagne High Tech – No Rights? spielte SACOM zumindest auf der Ebene der betrieblichen Umsetzung als eines der Teilziele der Kampagne eine aktive Rolle. Bei den übrigen Kampagnen sind keine Gewerkschaften eingebunden und die beteiligten Süd-NGOs scheinen weitgehend auf die Funktion eines Dienstleisters begrenzt zu sein, welche für das *Fact-Finding* zuständig waren. Die konkreten Arbeitsrechtsverletzungen dienten

13 Die überwiegend weiblichen Beschäftigten erhielten dabei Unterstützung von der Staatsgewerkschaft All-China Federation of Trade Unions (ACFTU), der NGO Globalization Monitor sowie der dänischen Gewerkschaft 3F. Die Akteure setzten nicht auf Kampagnenstrategien, sondern nutzten die Beziehung der dänischen Gewerkschaft zum Management. Vgl. Wei/Leong 2009; Jian 2012.

vielmehr der Illustration der Forderungen, als dass die Betroffenen selbst als handelnde Akteure vorkamen. So formulierte eine Vertreterin der Hongkonger NGO Hong Kong Christian Industrial Committee (HKCIC) ihre Enttäuschung über die Kooperation mit CAFOD, welche ihre Kampagne mit einem Report über Arbeitsrechtsverletzungen in der Elektronikindustrie in Mexiko, Thailand und China gestartet hatte: „Die Forschung wurde später verwendet, um die von der britischen Organisation CAFOD 2004 gestartete Computerkampagne zu unterstützen. Die Wirkung ist begrenzt, weil die Forschung nicht auf sorgfältig ausgewählten Fällen oder Ansätzen gewerkschaftlicher Organisierung basiert und letztendlich zu einer unternehmenszentrierten Verbraucherkampagne führte. Die Unternehmen reagierten hierauf mit einem Top-Down orientierten Corporate Social Responsibility Ansatz.“ (ATNC 2007) Ein Vertreter der Thai Labour Campaign (TLC) äußerte sich ebenfalls kritisch in Auseinandersetzung mit seinen Erfahrungen im Rahmen von MakeITfair und CCC: „Was bedeutet es, wenn Organisationen aus dem Norden sagen, dass sie eine Partnerschaft wollen? Normalerweise bedeutet dies ‘Wir laden Dich dazu ein, Dich an unseren Kampagnen zu beteiligen, die wir leiten. Dies ist die Liste der Arbeit, die wir denken wichtig ist. Und dies ist das Geld, was wir haben.’“ (Yimprasert 2012) In den seltensten Fällen wird hingegen die Agenda oder gar die Verteilung finanzieller Ressourcen gemeinsam bestimmt. Dies führt dazu, dass die bestehenden Asymmetrien zwischen Nord-NGOs und Süd-NGOs verstärkt, Abhängigkeitsverhältnisse aufgrund des unterschiedlichen Zugangs der beteiligten Akteure zu Ressourcen und Macht reproduziert werden. Ein Extrembeispiel ist hier, was wie im Fall der österreichischen Kampagne Clean-IT unter dem Label Quick and Dirty läuft und sich so gestaltet, dass die Nord-NGO einen *Fact-Finding-Trip* an einen Standort der ITK-Produktion unternimmt, sich dort von einer lokalen Organisation unbezahlt herumführen lässt und zurück in Europa mit den Bildern und Stories eine Spendenkampagne für die eigene Organisation bewirbt.

Die Ergebnisse können in der These von einer Entkopplung öffentlichkeitswirksamer Kampagnen auf den Verbrauchermärkten und lokalen Arbeitskämpfen im Süden zugespitzt werden. Bei der überwiegenden Mehrheit der Kampagnen handelte es sich um „Arbeiterkampagnen ohne Arbeiter“ (Leung zit. n. Ferus-Comelo 2008: 148). Diese Kampagnen können tendenziell als von Nord-NGOs dominierte Top-Down-Ansätze beschrieben werden, die auf eine aktive Beteiligung der Lohnabhängigen an der Basis weitgehend verzichten. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass allein die Einbeziehung einer lokalen NGO noch nichts über die Einbindung der Lohnabhängigen selbst aussagt. Die fehlende Einbindung der ArbeiterInnen führt letztendlich zu einer doppelten Viktimisierung derselben. Eine Viktimisierung der Lohnabhängigen in der ITK-Industrie auf einer diskursiven Ebene ist gegeben, wenn die Beschäftigten den VerbraucherInnen im Norden

ausschließlich als Opfer präsentiert werden (Gunawardana 2011: 88). So werden zum Beispiel chinesische Wanderarbeiterinnen in der ITK-Industrie als junge unbedarfte Mädchen dargestellt, die in der Fabrik der Willkür des Managements hoffnungslos ausgeliefert sind und zusammengepfercht in Wohnheimen leben. Dass es sich hierbei auch um zunehmend selbstbewusste junge Frauen handelt, die die „Modernität“ und „Freiheit“ der Großstadt suchen, als Haupternährerin der Familie die Geschlechterverhältnisse auf den Kopf stellen und Autobahnen blockieren, um bessere Arbeitsbedingungen zu erstreiten, wird dagegen weitgehend ausgeblendet.¹⁴ Ein solches *Framing*, also die inhaltliche Deutung eines Themas unter Berücksichtigung der zu mobilisierenden Zielgruppe (Benford/Snow 2000), wird bedingt durch eine Kampagnenlogik, welche auf die Macht des Skandals setzt und Empathie und moralische Empörung mithilfe schockierender Darstellungen auszulösen versucht. Auch Anner verweist darauf, dass sich mit der Transnationalisierung einer Kampagne auch das Thema ändern kann und der Fokus dann beispielsweise nicht mehr das Recht auf Organisierung, sondern Kinderarbeit ist (Anner 2000: 242). Von einer doppelten Viktimisierung wird hier gesprochen, wenn nicht nur die Erzählungen der meist weiblichen Beschäftigten in der ITK-Industrie in die Kampagnenlogik gepresst werden, sondern über die diskursive Ebene hinaus die eigentlichen Subjekte auch als Akteure an den Rand der Kampagne gedrängt werden, ihnen letztendlich in den Kampagnen keine aktive Rolle zugeschrieben wird.

Dabei mangelt es keineswegs an lokalen Auseinandersetzungen von Beschäftigten. Zum Beispiel führten Labourstart und IMF 2010 eine Online-Kampagne durch, deren Gegenstand die Anerkennung von Gewerkschaften bei Foxconn und BYD Electronics in Indien war. Seit 2010 läuft eine internationale Kampagne gegen Samsung in Südkorea, da bereits 55 Beschäftigte des Unternehmens an Krebs starben und weitere erkrankt sind.¹⁵ Beschäftigte von Jabil Mexico schlossen sich aufgrund von Lohndiskriminierung zusammen und veröffentlichten ebenfalls 2010 einen Appell an VerbraucherInnen auf der GoodElectronics Website. Diese Auseinandersetzungen fanden allerdings in Europa kaum Widerhall.

Gründe für die Entkopplung von Kampagnen im Norden und Kämpfen im Süden

Wie ist diese Entkopplung von verbraucherorientierten Druckkampagnen im Norden und Kämpfen im Süden zu erklären? Ist die Kritik an Top-Down-Kampagnen,

14 Siehe zur widersprüchlichen Subjektwerdung der Dagongmei Ngai 2005.

15 URL: stopsamsung.wordpress.com, Zugriff 31.10.2012.

die auf CSR-Maßnahmen ausgerichtet sind, eventuell von den NGOs in der ITK-Industrie schlichtweg ignoriert worden?

Dies ist keineswegs der Fall, wie im Folgenden gezeigt werden soll. Allerdings nehmen die Akteure in Nord und Süd unterschiedliche Schwerpunktsetzungen in ihrer Kritik vor und folglich werden daraus auch unterschiedliche Konsequenzen gezogen. In beiden Fällen führte es allerdings dazu, dass sich die CSR-kritischen Akteure von unternehmenszentrierten Kampagnen auf den Verbrauchermärkten abwandten.

Einige Süd-Organisationen wie SACOM setzen nach wie vor auf eine Bumerang-Strategie im Rahmen von unternehmenszentrierten Kampagnen und beziehen sich hierbei auch strategisch auf CSR-Instrumente. Andere Süd-Organisationen haben sich dagegen von CSR-orientierten Kampagnenansätzen explizit abgewandt. So schlussfolgert HKCIC in Auseinandersetzung mit der Kampagne Clean up your computer: „Der CSR Ansatz der westlichen transnationalen Konzerne führt nicht zu einer direkten Unterstützung der gewerkschaftlichen Organisation in der Industrie in China. Aus diesem Grund fokussiert HKCIC darauf, konkrete Aktionen von Lohnabhängigen in Elektronikfabriken in China zu identifizieren und unterstützen.“ (ATNC 2007). Auch das Asia Monitor Resource Center (AMRC), welches für den ITK-Bereich in Asien die wichtigste Netzwerkorganisation außerhalb von Gewerkschaften darstellt, steht für eine deutliche Kritik an CSR: „... wir denken, dass die Unterstützung der Organisation der Arbeiter (...) der nachhaltige Weg ist, um Arbeitsbedingungen in der Region zu verbessern, anstatt sich in CSR Aktivitäten zu verstricken, die in vielen Fällen Gewerkschaften und Lohnabhängige gezwungen haben, ihre Energie und Zeit darauf zu verwenden, Druck auf Markenunternehmen aufzubauen, damit diese in den Zulieferfabriken Verhaltenskodizes implementieren.“ (AMRC: 2) Die Kritik bezieht sich dabei nicht nur auf Code of Conducts und eine fehlende Beteiligungsorientierung im Rahmen undemokratischer Monitoringprozesse, es wird auch die Schwierigkeit thematisiert „Solidarität‘ zwischen zwei Gruppen herzustellen, von denen die eine die ‘Kaufende‘ und die andere die ‘Verkaufende‘ ist, die eine hilft und der anderen geholfen wird und Mitgefühl entgegengebracht wird.“ (Dae-oup 2007.) Die Gründung des Asian Corporation Transnational Monitoring Network (ATNC) im Rahmen des AMRC steht beispielsweise für die Vernetzung und Bildung von Solidarität in der Region und einem beteiligungsorientierten Ansatz.¹⁶ Diese zunehmend kritische Haltung einiger Süd-Organisationen könnte ein Grund sein, weshalb es in der ITK-Industrie kaum zur Durchführung gemeinsamer grenzüberschreitender Kampagnen mit Rückgriff auf eine Bumerang-Strategie kommt.

16 URL: atnc.asia/wp/about-us/, Zugriff: 3.11.2012.

Während Organisationen im Süden sich wieder verstärkt der Organisation der Beschäftigten zuwenden, sammeln sich die CSR-kritischen Nord-NGOs nun unter dem Gegenkonzept *Corporate Accountability* und appellieren wieder verstärkt an ihre Regierungen, multinationale Unternehmen zu regulieren und für ihre Handlungen zur Rechenschaft zu ziehen. Im Fokus der Kritik steht die Wirkungslosigkeit von freiwilligen Ansätzen und weniger eine Auseinandersetzung mit der Asymmetrie zwischen Nord- und Südpartnern oder dem Verhältnis zu Lohnabhängigen und ihren Interessenvertretungen.¹⁷ Eine Forderung, die auch von europäischen NGOs im ITK-Bereich aufgegriffen wurde, ist die Berücksichtigung von Sozial- und Arbeitsstandards bei der öffentlichen Beschaffung (Scherrer 2010: 117ff.). Das europäische Netzwerk *procureITfair* argumentierte dabei mit der enormen Einkaufsmacht der öffentlichen Hand.¹⁸ Diese Macht sollte genutzt werden, um den Druck auf Unternehmen zu erhöhen und gleichzeitig die Politik in die Verantwortung zu nehmen. Der Ansatz wollte einen Kontrapunkt zu dem individualisierten Diskurs ethischen Konsumierens setzen, indem gefragt wird, welche sozialen und ökologischen Produktionsbedingungen gesellschaftlich akzeptabel sind und wer dafür die Kosten zu tragen hat. Zudem bestand die Hoffnung, zumindest ansatzweise eine stärkere Verbindlichkeit zu schaffen, da öffentliche Auftraggeber Unternehmen im Rahmen der Vergabe vertraglich an bestimmte Regeln binden und im Fall eines Vertragsbruchs diese auch sanktionieren können – wenn auch noch juristische Unsicherheit über das „Wie“ besteht. Die Schwierigkeit in Deutschland bestand allerdings bislang darin, die Beschaffungsstellen von der Forderung nach sogenannten zielführenden Maßnahmen im Rahmen der Bietererklärung¹⁹ zu überzeugen, was diese vor allem aufgrund der hohen Transaktionskosten ablehnten. In einigen ITK-Ausschreibungen wurde zwar die Einhaltung von Arbeitsstandards verlangt, Unternehmen mussten hierfür allerdings weder einen adäquaten Nachweis erbringen, noch fand eine Überprüfung statt.²⁰ Gestiegen ist dagegen die Nachfrage nach einem Gütesiegel für Sozial- und Arbeitsstandards. Dementsprechend hat der Dachverband der schwedischen Angestelltenorganisation Tjänstemännens

17 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass bei einer finnischen Online-Kampagne zu Nokia im Rahmen von *MakeITfair* erstmals neben den Forderungen nach Transparenz und einem Verhaltenskodex auch die Forderung nach Verhandlungen eines *Global Framework Agreements* (GFA) aufgegriffen wurde; URL: makeitfair.fi/petition, Zugriff: 28.10.2012.

18 In Deutschland geben Bund, Länder und Kommunen jährlich 17 Mrd. Euro für ITK-Produkte aus; BITKOM 2009: 3.

19 Zu zielführenden Maßnahmen siehe Bormann/Fincke 2010.

20 Siehe die Ausschreibungen in Düsseldorf, Stuttgart sowie der Bundesländer Bremen, Hamburg und Schleswig-Holstein. URL: makeitfair.org/en/procure-it-fair/best-practices/introduction, Zugriff: 3.11.2012. Siehe auch CorA 2010.

Centralorganisation (TCO) sein Gütesiegel 2012 um die Kategorie Corporate Social Responsibility erweitert. Unternehmen verpflichten sich auf die Einhaltung der ILO-Kernarbeitsnormen sowie weiterer Arbeitsstandards, als Nachweis hierfür reicht u.a. die Mitgliedschaft im EICC sowie die Durchführung von Audits durch Drittparteien.²¹ An dem Beispiel öffentliche Beschaffung wird deutlich, wie das Gegenkonzept *Corporate Accountability* einerseits zu einer Abkehr von unternehmenszentrierten Kampagnen geführt hat und andererseits das Gespenst CSR den Ansatz öffentliche Beschaffung als ein Gegenkonzept wieder einfängt.

Zusätzlich befördert wird die hier beschriebene Entkopplung noch durch eine seit den 2000er Jahren veränderte Mitarbeiter- und Finanzierungsstruktur. So scheidet in vielen Nord-NGOs die noch stärker politisierte Gründergeneration aus, und zugleich ändert sich das Berufsbild durch steigende Anforderungen. Einen ersten Schub der Professionalisierung erfuhren NGOs in den 1990er Jahren, als sie zunehmend an politischen Entscheidungsprozessen beteiligt wurden. Derzeit findet ein zweiter Schub der Professionalisierung aufgrund einer veränderten Förderlandschaft statt. Während kirchennahe Organisationen noch über eine höhere finanzielle Unabhängigkeit verfügen und Projekte im globalen Süden finanzieren, sehen sich viele Organisationen gezwungen, ihre politische Agenda als auch die Auswahl von Südpartnern nach Förderkriterien zu bestimmen und die Durchführung selbst kommt zuweilen einem stumpfen Abarbeiten zur Erreichung der Ziele nachzuweisender verifizierender Indikatoren nahe. Obgleich die Beteiligung von Südpartnern in Projekten als Förderkriterien genannt wird, kann ihre Arbeit in der Regel nicht über die beantragten Projekte finanziert werden.

Perspektiven

Eine Auseinandersetzung mit NGO-geführten Kampagnen auf den europäischen Verbrauchermärkten seit 2004 hat gezeigt, dass die Mehrheit dieser Kampagnen entkoppelt von Arbeitskämpfen im Süden stattfanden. ArbeiterInnen, deren Erlebnisse hierfür diskursiv verarbeitet wurden, erfuhren dadurch eine doppelte Viktimisierung. Gewerkschaften waren mit einer Ausnahme in diese Kampagnen gar nicht eingebunden und Süd-NGOs wurden zuweilen auf die Rolle eines Dienstleisters reduziert. Die kritische Debatte in Auseinandersetzung mit Kampagnen in der Sport- und Bekleidungsindustrie hat folglich nicht zu einer stärkeren Einbindung von Lohnabhängigen und ihren Organisationen geführt. Allerdings haben sich CSR-kritische NGOs im Süden und Norden

21 URL: tcodevelopment.com/social-responsibility-requirements-csr-an-overview, Zugriff: 3.11.2012.

von unternehmenszentrierten Kampagnen als Instrument abgewandt. Andere konzentrieren sich dagegen auch weiterhin auf CSR-orientierte Kampagnen und suchen den Dialog mit den OEMs.

Trotz der umfassenden Kritik zeigen Beispiele wie der Fall Hoya Glass Disk und Gold Peak, dass öffentlichkeitswirksame Drucktaktiken auch ein sinnvolles Instrument sein können, um Handlungsspielräume für Lohnabhängige und Gewerkschaften in der ITK-Industrie zu erweitern. Aufgrund der Schwäche von Gewerkschaften in der ITK-Industrie stellt sich die Frage, inwiefern in solchen Kampagnenelementen wie auch Koalitionen mit NGOs ein Potenzial steckt, dass für die Durchsetzung lokaler Organisationsprozesse genutzt werden könnte. Hierzu sollen abschließend einige Überlegungen angestellt werden.

Zunächst ist festzuhalten, dass überall dort, wo Gewerkschaften nicht präsent sind, um Beschäftigte am Arbeitsplatz zu unterstützen und kollektive Handlungsfähigkeit aufzubauen, es mehr als legitim ist, dass NGOs diese Aufgabe wahrnehmen. Das Fehlen einer Mitgliederbasis ist dabei nicht nur ein Nachteil: Gerade weil sie nicht ihre Mitglieder repräsentieren müssen, können sie schon immer stärker Beschäftigtengruppen in den Fokus nehmen, die von Gewerkschaften oftmals unterrepräsentiert werden wie in der ITK-Industrie transnationale ArbeitsmigrantInnen. Gleichermaßen haben es auch NGOs im globalen Norden einfacher als Gewerkschaften, sich mit Beschäftigten an Produktionsstandorten im Süden solidarisch zu erklären und aggressivere Formen der Öffentlichkeitsarbeit zu wählen, da sie nicht die Interessen ihrer Mitglieder vertreten müssen, die von Unternehmen in Konkurrenz zu diesen gesetzt werden. (Vgl. Wad 2007) Insofern können NGOs wichtige Funktionen als Brückenbilder übernehmen.

Allerdings sollten dabei auch die Grenzen und Risiken öffentlichkeitswirksamer Kampagnentaktiken berücksichtigt werden. Erstens kann es ein erhebliches Risiko implizieren, wenn ein öffentlicher Skandal provoziert wird, dem aber vor Ort nicht standgehalten werden kann bzw. der öffentliche Druck auf das Unternehmen sogleich wieder verpufft. Eine internationale Öffentlichkeit führt nicht zwangsläufig zu einer besseren Verhandlungsposition der ArbeitnehmerInnen. Öffentlichkeit kann einen gewissen Schutz bieten, die Erfahrung zeigt allerdings auch, dass lokale Manager zunächst mit verstärkten Repressionen reagieren können, um möglichst schnell eine Lösung des Konflikts herbeizuführen oder es gar zur Schließung des Betriebs kommen kann. Auf dem chinesischen Festland befürchten Organisationen zudem die Erhöhung eines politischen Drucks, wenn sie sich an internationale Bündnispartner wenden.²²

22 Experteninterview mit der Vertreterin einer GUF, 08.05.2011; informelle Gespräche mit NGO-AktivistInnen aus Hongkong.

Zweitens ist nicht jedes Thema kampagnentauglich bzw. eignen sich bestimmte Themen für eine betriebliche Öffentlichkeit, aber weniger für eine skandalorientierte Ansprache von VerbraucherInnen. Auch sind bestimmte Unternehmen und ITK-Produkte anfälliger für Image schädigende Kampagnen als andere. Sowohl im Fall direkter Aktionen vor Läden als auch Image schädigender Medienkampagnen wird direkt oder indirekt mit der Macht der VerbraucherInnen gedroht, die im Wesentlichen in ihrer Exit-Option besteht. (Baringhorst 2006) In der ITK-Industrie ist diese Exit-Option, also die mögliche Wahl das gleiche oder zumindest ein ähnliches Produkt von einem anderen Anbieter zu beziehen, wenig attraktiv, da sich die Produkte in der Regel nur durch den Markennamen unterscheiden. Zudem ist die Macht des Skandals flüchtig. Die Medien berichten nur selten zweimal über ein und dieselbe Geschichte und VerbraucherInnen sind zwar einfacher als Gewerkschaftsmitglieder in den Betrieben zu mobilisieren, weil die Hemmschwelle niedrig und die Kosten gering sind. Entsprechend ist aber auch die gefühlte Verantwortlichkeit nicht dauerhaft, wenn sich kein gemeinsames materielles oder politisches Interesse und ein „Wir-Gefühl“ herausbilden. (WEED 2012) Diese Aspekte müssen bei der Anwendung von Kampagnentaktiken berücksichtigt werden und machen deutlich, dass der Fokus auf Öffentlichkeit und Medien nur ein komplementärer Ansatz sein kann, der eingebettet sein muss in eine breiter angelegte Strategie. Abgesehen von der Problematik, dass manche NGOs überhaupt mit Unternehmen verhandeln, ohne dafür in irgendeiner Weise legitimiert zu sein, ist das Fehlen einer wirklichen Gegenmacht der zentrale Grund, warum NGOs zwar Räume für den Dialog öffnen, aber diese Räume meist nicht durch reale Dialoge gefüllt werden. (Volker Heins n. Baringhorst 2006: 255) Die Tatsache, dass NGOs auf dem Feld der Arbeitsbeziehungen in der ITK-Industrie vor dem Hintergrund der Schwäche der Gewerkschaften an Bedeutung gewinnen, sollte keinesfalls über ihre eigenen Schwächen hinwegtäuschen.

Mit Blick auf mögliche Koalitionen zwischen NGOs und Gewerkschaften muss zunächst die Dominanz von Nord-NGOs in unternehmenszentrierten Kampagnen grundlegend hinterfragt werden, und zwar nicht nur mit Blick auf die Rolle der Süd-Organisationen, sondern auch der Beschäftigten selbst. Dabei gilt es unterschiedliche ideologische und kulturelle Hintergründe wie auch Interessenlagen zu berücksichtigen und darauf aufbauend eine adäquate Arbeitsteilung zu entwickeln. Dies bedeutet nicht weniger als die Überbrückung eines *double divide* sowohl zwischen Nord- und Süd-Organisationen als auch zwischen Gewerkschaften und NGOs. (Evans/Anner 2005: 33ff.) Während in den USA die ITK-Industrie ein nahezu gewerkschaftsfreier Raum ist, verfügen zahlreiche ITK-Unternehmen in Europa über betriebliche Interessenvertretungen. Koalitionen zwischen entwicklungspolitischen Organisationen und Gewerkschaften im

Bereich ITK sind allerdings in Europa bislang rar. Es gibt jedoch auch positive Beispiele, bei denen Nord-NGOs wie im Fall Sony Thailand als Mittler zwischen der Thai Labour Campaign, Sony Thailand Trade Union und der niederländischen Gewerkschaft FNV aufgetreten sind. Gewerkschaften können von NGOs im globalen Norden mit Blick auf die geleistete Recherchearbeit, Netzwerkbildung als auch bestimmte Kampagnentaktiken profitieren. Dies setzt allerdings aufseiten der Nord-NGOs voraus, dass sie nicht als Dialogpartner von Unternehmen auftreten und Strategien eines *Naming and Shaming* auch mit den gewählten Interessenvertretungen in den Verbraucherländern abzustimmen versuchen.

Literatur

- AMRC (2004): *A Critical Guide to Corporate Codes of Conduct. Voices from the South*, Hongkong. – (2012): *The Reality of Corporate Social Responsibility*, Hongkong.
- Anner, Marc (2000): Local and Transnational Campaigns to end Sweatshop Practices. In: Gordon, Michael E./Turner, Lowell (Hg.): *Transnational cooperation among labor unions*, Ithaca-London: 238-255.
- Armbruster-Sandoval, Ralph (2005): Workers of the World Unite? The Contemporary Anti-Sweatshop Movement and the Struggle for Social Justice in the Americas. In: *Work and Occupations* 32(4): 464-485.
- ATNC (2007): *Report on the ATNC Network Workshop on Electronics Industry and Workers*.
- Bacon, David (2011): *Up Against the Open Shop – the Hidden Story of Silicon Valley’s High-Tech Workers*, 5. März 2011. URL: zcommunications.org/up-against-the-open-shop-the-hidden-story-of-silicon-valleys-high-tech-workers-by-david-bacon, Zugriff: 27.10.2012.
- Baringhorst, Sigrid (2006): Keine Reizwäsche aus Burma. Menschenrechte durch politisierten Konsum? In: Lamla, Jörn/Neckel, Sighard (Hg.): *Politisierter Konsum – konsumierte Politik*, Wiesbaden: 233-258.
- Bendell, Jem (2004): *Barricades and Boardrooms. A Contemporary History of the Corporate Accountability Movement*, UNRISD Programme Paper 13, Genf.
- Benford, Robert A./Snow, David A. (2000), Framing processes and social movements: an overview and assessment. In: *Annual Review of Sociology* 26(1): 611-639.
- Bhopal, Mhinder/Chris Rowley (2000): The State in employment: the case of Malaysian electronics. In: *The International Journal of Human Resource Management* 13(8): 1166-1185.
- BITKOM (2009), *Bundesumweltamt und Beschaffungsamt des Bundesministeriums des Innern, Empfehlung für die umweltfreundliche Beschaffung von Desktop-PCs*.
- Byster, Leslie A./Smith, Ted (2006): From Grassroots to Global. In: Smith, Ted/Sonnenfeld, David A./Naguib Pellow, David (Hg.): *Challenging the Chip. Labour Rights and Environmental Justice in the global Electronics Industry*, Philadelphia: 111-120.
- Bormann, Sarah (2011): Es ist noch ein langer Weg – Interview mit Jenny Chan über Arbeitsrechtstrainings bei HP-Zulieferern in China. In: Burckhardt, Gisela (Hg.): *Mythos CSR. Unternehmensverantwortung und Regulierungslücken*, Bonn: 159-163.
- /Plank, Leonhard (2010): *Under pressure: Working Conditions in the IT-Hardware Manufacturing in Central and Eastern Europe*, Berlin.
- /Neuner, Monika (2010): *Migration in a Digital Age*, Berlin.
- /Fincke, Johanna (2010): Musterbietererklärungen und Besonderheiten der öffentlichen Beschaffung an den Fallbeispielen Arbeitsbekleidung und Computer. In: CorA, *Bietererklärungen als*

- Instrument zur Einbeziehung von Arbeits- und Sozialstandards in der öffentlichen Beschaffung, Berlin: 33-58.
- Brand, Ulrich u.a. (Hg.) (2001), *Nichtregierungsorganisationen in der Transformation des Staates*, Münster.
- Brinkmann, Ulrich u.a. (2006): *Prekäre Arbeit. Ursachen, Ausmaß, soziale Folgen und subjektive Verarbeitungsformen unsicherer Beschäftigungsverhältnisse*, Bonn.
- (2008): *Strategic Unionism: Aus der Krise zur Erneuerung*, Wiesbaden.
- Brooks, Ethel (2008): *Unraveling the garment industry: transnational organizing and women's work*, Minneapolis.
- Burkhardt, Gisela (2011): Einführung und Überblick. In: Dies. (Hg.) Mythos CSR. Unternehmensverantwortung und Regulierungslücken, Bonn: 11-19.
- CEREAL (2011): *The crisis that never went away*.
- Chan, Chris King-chi (2012): Community-based organizations for migrant workers' rights: the emergence of labour NGOs in China. In: *Community Development Journal*, 14. März 2012.
- Chan, Jenny (2012): Labour Rights Training at HP Supplier Factories in China. In: Traub-Merz, Rudolf/Ngok, Kinglun (Hg.): *Industrial Democracy in China*, Beijing: 314-327.
- /Ngai, Pun (2010), Suicide as Protest for the New Generation of Chinese Migrant Workers: Foxconn, Global Capital, and the State. URL: japanfocus.org/-Jenny-Chan/3408, Zugriff: 27.10.2012.
- Dae-oup, Chang (2007): The Strategy of Triangular Solidarity: What is International Solidarity for Asian Workers in the Global Factory. In: *Asian Labour Update*, Nr. 65. URL: amrc.org.hk/taxonomy/term/list/87, Zugriff: 3.11.2012.
- Demirović, Alex (2001): NGO, Staat und Zivilgesellschaft. Zur Transformation von Hegemonie. In: Brand, Ulrich u.a. (Hg.): *Nichtregierungsorganisationen in der Transformation des Staates*, Münster: 141-168.
- Dörre, Klaus (2011): Funktionswandel der Gewerkschaften. Von der intermediären zur fraktalen Organisation. In: Haipeter, Thomas/Dörre, Klaus (Hg.): *Gewerkschaftliche Modernisierung*, Wiesbaden: 267-302.
- Evans, Peter/Anner, Mark (2005): Building Bridges across a Double Divide. In: Eade, Deborah/Leather, Alan (Hg.): *Development NGOs and Labor Unions*, Bloomfield: 33-50.
- Evertiq (2012): Top50 EMS tops USD 200bn in revenue. URL: evertiq.com/news/21836, Zugriff: 3.12.2012.
- Fair Labor Association (2012): Apple Joins FLA, 13. Januar 2012. URL: fairlabor.org/blog/entry/apple-joins-fla, Zugriff: 27.10.2012.
- Ferus-Comelo, Anibel (2006): Double Jeopardy: Gender and Migration in Electronics Manufacturing. In: Smith, Ted u.a. (2006) (Hg.): *Challenging the Chip: Labor Rights and Environmental Justice in the Global Electronics Industry*, Philadelphia: 43-54.
- (2008): Mission Impossible? Raising Labor Standards in the ICT Sector. In: *Labor Studies Journal* 33(2): 141-162.
- Fine, Janice (2006): *Worker Centers: Organizing Communities at the Edge of the Dream*, Cornell.
- Fruendt, Henry (1999): Cross-Border Organizing in the Apparel Industry: Lessons from Central America and the Caribbean. In: *Labor Studies Journal* 24(1): 89-106.
- Gallin, Dan (2000): *Trade Unions and NGOs: A Necessary Partnership for Social Development*, UNRISD, Programme Paper, Nr. 1.
- Globalization Monitor (2009): No Choice but to Fight! A documentation of battery women workers' struggle for health and dignity, Hongkong.
- GoodElectronics (2012): makeITfair, IMF, GoodElectronics, makeITfair, IMF declare FLA investigation at Apple supplier Foxconn to be a PR stunt, 23. Februar 2012. URL: goodelectronics.org/

- news-en/goodelectronics-makeitfair-imf-declare-fla-investigation-at-apple-supplier-foxconn-to-be-a-pr-stunt, Zugriff: 27.10.2012.
- (2008): On the Spot – Workers' Assistance Centre WAC, 2008, Verfügbar im Internet. URL: <http://goodelectronics.org/news-en/Newsletter/archive-newsletter/on-the-spot-workers-assistance-centre-wac-may-2008/view>, Zugriff: 27.10.2012.
 - (2009): On the spot – Hoya Glass Disk (Thailand): a long road to unionisation, 2009. URL: goodelectronics.org/news-en/Newsletter/archive-newsletter/on-the-spot-hoya-glass-disk-thailand-a-long-road-to-unionisation/view, Zugriff: 27.10.2010.
- Gunawardana, Samantha J. (2011): What does transnational labour organizing and solidarity mean for Sri Lankan free trade zone women workers? In: Bieler, Andreas/Lindberg, Ingemar (Hg.): *Global Restructuring, labour and the challenges for transnational solidarity*, New York: 87-100.
- Hale, Angela (2005): Beyond the Barriers. New Forms of Labor Internationalism. In: Eade, Deborah/Leather, Alan (Hg.): *Development NGOs and Labor Unions: Terms of Engagement*, Oxford: 195-200.
- Heydenreich, Cornelia (2012): Zeit für einen fairen Apple, Verfügbar im Internet. URL: germanwatch.org/de/5082, Zugriff: 6.12.2012.
- Hirsch, Joachim (2001): Des Staates neue Kleider. NGOs im Prozess der Internationalisierung des Staates. In: Brand, Ulrich z.a. (Hg.): 2001: 13-42.
- Holdcroft, Jenny (2009): Organizing the high-tech ghettos of globalization. In: ILO (Hg.): *Trade union strategies towards global production systems*, Genf: 97-105.
- Hürtgen, Stefanie (2007): Globalisierungskritik statt Modellanalyse, Das Beispiel der Kontraktfertigung in Mittel- und Osteuropa. In: Kaindl, Christina u.a. (Hg.): *Kapitalismus reloaded*, Hamburg: 104-125.
- Hürtgen, Stefanie u.a. (2009): *Von Silicon Valley nach Shenzhen. Globale Produktion und Arbeit in der IT-Industrie*, Hamburg.
- Huckenbeck, Kirsten/Kobel, Anton/Wohland, Uli (Hg.) (2007): *Kampagnen. Eine Kampfform der Gewerkschaften und sozialen Bewegungen. Konzepte, Beispiele, Erfahrungen*, Frankfurt/M.
- ILO (2007): *The production of electronic components for the IT industries: Changing labour force requirements in a global economy*, Genf.
- ITUC (2012): Annual Survey of Violations of Trade Union Rights. URL: survey.ituc-csi.org/?lang=en, Zugriff: 27.10.2012.
- Jian, Liu (2012): Respektiert die Menschenwürde der chinesischen Arbeiterinnen!, Verfügbar im Internet. URL: labournet.de/internationales/cn/acftu_olewolf.pdf, Zugriff: 29.10.2012.
- Keck, Margaret E./Sikkink, Kathryn (1998): *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca.
- Krebs, Michal/Pechová, Eva (2008): *Vietnamese Workers in Czech Factories*, Prag.
- LaDou, Joseph (2006): Occupational health in the semiconductor industry. In: In: Smith, Ted/Sonnenfeld, David A./Naguib Pellow, David (Hg.): *Challenging the Chip. Labour Rights and Environmental Justice in the global Electronics Industry*, Philadelphia: 31-43.
- Lahusen, Christian (2002): Transnationale Kampagnen sozialer Bewegungen: In: *Forschungsjournal NSB* 15(1): 40-46.
- Lashinsky, Adam (2008): The genius behind Steve, Fortune Magazine, 10. November 2008. URL: signallake.com/innovation/GeniusBehindSteve111008.pdf, Zugriff: 3.12.2012
- McKay, Steven C. (2006a): Hard Drives and Glass Ceilings: Gender Stratification in High-Tech Production. In: *Gender and Society* 20(2): 207-235.
- (2006b): The Squeaky Wheel's Dilemma: New Forms of Labor Organizing in the Philippines. In: *Labor Studies Journal* 30(4): 41-63.
- Nachtwey, Oliver (2010): Institutionelle Macht und prekäre Beschäftigung. In: *Sozialismus*, Nr. 11: 38-44.

- Ngai-Ling, Sum/Ngai, Pun (2005): Globalization and paradoxes of ethical transnational production: code of conduct in a Chinese workplace. In: *Competition & Change* 9(2): 181-200.
- Ngai, Pun (2005): *Made in China: Women Factory Workers in a Global Workplace*, Durham.
- Peter, Kristyne (2008): Organising precarious workers in Indonesia, Feature Metall World, 2008. URL: imfmetal.org/files/08090411500779/feature.pdf, Zugriff: 26.10.2012.
- SACOM (2012): New iPhone, Old Abuses. Have working conditions at Foxconn in China improved?, Hongkong.
- Scherrer, Christoph u.a. (2010): Stärkung von Arbeiterinteressen durch soziale Vergabekriterien im öffentlichen Beschaffungswesen. In: Clement, Ute u.a. (Hg.) *Public Governance und schwache Interessen*, Wiesbaden: 111-126.
- Singa Boyenge, Jean-Pierre (2007): ILO database on export-processing zones, ILO Sectoral Activities Programme, WP251, Genf 2007. URL: ilo-mirror.library.cornell.edu/public/english/dialogue/sector/themes/epz/epz-db.pdf, Zugriff: 28.4.2010.
- Silver, Beverly (2005): *Forces of Labor. Arbeiterbewegungen und Globalisierung seit 1870*, Berlin-Hamburg.
- SOMO (2012): Freedom of association in the electronics industry, Verfügbar im Internet, 2012. URL: somo.nl/publications-en/Publication_3804, Zugriff: 2.11.2012.
- (2009): Configuring labour rights. Labour conditions in the production of computer parts in the Philippines.
- Sproll, Martina (2010): *High Tech für Niedriglohn: Neotayloristische Produktionsregimes in der IT-Industrie in Brasilien und Mexiko*, Münster.
- Steiert, Robert (2006): Unionizing Electronics. The Need for New Strategies. In: In: Smith, Ted/Sonnenfeld, David A./Naguib Pellow, David (Hg.): *Challenging the Chip. Labour Rights and Environmental Justice in the global Electronics Industry*, Philadelphia: 191-200.
- Theobald, Sally (1996): Employment and environmental hazard, women workers and strategies of resistance in northern Thailand. In: *Focus on Gender* 4(3): 16-21.
- UNCTAD (2011): *World Investment Report, Non-Equity Modes of International Production and Development*, Genf.
- Utting, Peter (2007): Rethinking business regulation: From self-regulation to business control. UNRISD Paper 15, Genf.
- Wad, Peter (2007): „Due Diligence“ at APM-Maersk: From Malaysian Industrial Dispute to Danish Cross-Border Campaign. In: Bronfenbrenner, Kate (Hg.): *Global Unions. Challenging Transnational Capital through Cross-Border Campaigns*, Cornell: 40-56.
- Walk, Heike (2004): Formen politischer Institutionalisierung: NGOs als Hoffnungsträger globaler Demokratie. In Beckert, Jens u.a. (Hg.): *Transnationale Solidarität: Chancen und Grenzen*, Frankfurt/M: 163-180.
- WEED (2012): Responses to ‘The Dark Side of Cyberspace’. URL: peglobal.org/files/20100216_evaluation%20company%20dialogue.pdf, Zugriff: 28.10.2012.
- Wei, Zhang/Leong, Apo (2009): The Rise and Demise of an Independent Trade Union in China – The Ole Wolff Trade Union Case. URL: amrc.org.hk/alu_article/the_rise_and_demise_of_an_independent_trade_union_in_china_the_ole_wolff_trade_union_cas, Zugriff: 29.10.2012.
- Wick, Ingeborg/Wötzel, Uwe (2008): Unrechtssystem Sweatshop. In: *Kritische Justiz*, Nr. 3: 340-347.
- Yimprasert, Junya (2012): A critical report on Solidarity Building and Networking with Europe. URL: de.scribd.com/doc/18658994/A-Critical-Report-Final-Version, Zugriff: 28.10.2012.
- Zeuner, Bodo (1991): *Arbeitsunrecht: Geschichten über Bürgerrechte im Betrieb*, Hamburg.



*»Die Wahrheit
ist immer konkret.«*

(Lenin)

Magazin für Politik & Kultur. *Jeden Monat neu am Kiosk.*

www.konkret-magazin.de

Peter Wahl

Was ist wirklich dran an der deutschen Führungsrolle in der EU?

Dass Deutschland eine Führungsrolle in der Europäischen Union (EU) innehat, ist so etwas wie Common Sense unter der Mehrheit der Linken. Auf den ersten Blick sprechen auch manche Indizien dafür, dass das so ist:

- Deutschland ist das bevölkerungsreichste Land und die größte Volkswirtschaft der EU;
- die EU-Osterweiterung hat dem deutschen Kapital ungeahnte Verwertungsmöglichkeiten in seinem historischen Hinterhof eröffnet;
- das Europäische Währungssystem ist nach dem Vorbild der Bundesbank konstruiert;
- das Management der Eurokrise folgt über weite Strecken Leitlinien, wie sie von Bundesregierungen aller Couleur vertreten werden und jüngst in Griechenland auch wieder durchgesetzt wurden;
- das internationale Gewicht Deutschlands nimmt seit der Wiedervereinigung kontinuierlich zu – seit dem Jugoslawienkrieg zunehmend mit militärischer Komponente.

Zudem werden von Teilen der Funktionselementen regelmäßig einschlägige Debatten lanciert, so von Bundespräsident Joachim Gauck bei der Münchener Sicherheitskonferenz 2014. Oder es werden spektakuläre Äußerungen vom Stapel gelassen, wie jene von Wolfgang Kauder beim CDU-Parteitag 2011: „Jetzt auf einmal wird in Europa Deutsch gesprochen.“ Das alles

wird medial unterfüttert – von BILD bis taz und FAZ.

Allerdings ist es in jüngster Zeit um das Narrativ von der deutschen Führung stiller geworden. Auf mehreren für die EU existenziellen Politikfeldern ist von deutscher Führung nicht mehr die Rede:

- in der Flüchtlingskrise ist Deutschland regelrecht isoliert. Nicht nur osteuropäische Länder setzen ihre eigene – stockreaktionäre – Linie durch, auch Frankreich, Schweden und Dänemark lassen Merkel im Regen stehen. Die viel beschworene europäische Regelung mit entsprechendem Verteilungsschlüssel wird es nicht geben;
- in den geopolitischen Großkonflikten im Nahen Osten und Afrika und dem damit verbundenen „Krieg gegen den Terror“ sind Frankreich und Großbritannien mit ihren Bombern die größeren Spieler, während die Bundeswehr – auch wenn das schon schlimm genug ist – nur rückwärtige Dienste versieht;
- in der bevorstehenden Entscheidung über den BREXIT hat London mit seinem Erpressungspotenzial das Heft des Handelns in der Hand. Ein unterbelichteter Aspekt der Diskussion um den BREXIT ist das Signal, dass Großbritannien nicht bereit ist, sich einer deutschen Führung unterzuordnen;
- und selbst in der Ukraine-Krise, wo Merkel mit MINSK II tatsächlich Führung an den Tag gelegt hat, ist Berlin als

Juniorpartner in die Außenpolitik der Obama-Administration eingebunden. Führung sieht anders aus. Es stellt sich daher die Frage, ob der deutschen Hegemonie ein kurzer Sommer beschieden war oder ob es vielleicht schon von Anfang an damit nicht viel auf sich hatte.

Die Antwort hat beträchtliche politische Konsequenzen. Wenn es stimmt, dass Deutschland Führungsmacht der EU ist, würde der deutschen Linken z.B. auch eine Schlüssel- und Führungsrolle (!) für emanzipatorische Veränderungen zufallen.

Das vertrackte Verhältnis von Nationalstaat – Supranationalität

Dass die Antwort auf die „deutsche Frage“ nicht einfach ist, liegt auch in der Sache selbst: Die EU ist ein historisch einzigartiges Hybridgebilde aus einem Staatenbund und Elementen eines Bundesstaates in Entstehung. Daraus ergeben sich komplexe Wechselwirkungen zwischen nationalstaatlicher und supranationaler Ebene. Strukturen, Interessenlagen und Entscheidungsprozesse sind unter Bedingungen der sogenannten Mehrebenen-Governance um Größenordnungen verwickelter als in einem großen Bundesstaat (etwa in den USA). Die Parallelität von selektiver Integration und Souveränitätstransfers einerseits und die Fortexistenz partieller nationalstaatlicher Souveränität andererseits erzeugt oft ein politisches Amalgam, bei dem eine eindeutige Zuordnung zu nationalen Akteuren zwar nicht völlig unmöglich, aber doch kompliziert ist.

Die unübersichtliche Gemengelage führt auch in der linken Debatte immer wieder zu Unschärfe oder sogar logischen Widersprüchen. Ein Beispiel ist der (ansonsten über weite Strecken überzeugende) Beitrag von Michael Heinrich in der PRO-KLA (180/2015). So heißt es einerseits:

„Die Eurozone wurde auf die deutsche Austeritätspolitik, zu der schon die rot-grüne Koalition einen kräftigen Beitrag geleistet hatte, eingeschworen“ (Heinrich 2015: 486). Aber andererseits schreibt Heinrich: „Das von ihnen (Merkel und Schäuble; Anm: P.W.) verfolgte Programm trifft sich durchaus mit den Interessen jener Kapitalfraktionen der anderen EU-Länder, die fit für den Weltmarkt sind und sich der aggressiven deutschen Exportstrategie anschließen wollen.“ (Ebd.: 487). Im ersten Fall haben wir es mit einer Herrschaftsbeziehung eines dominanten Akteurs zu anderen zu tun, dem zweiten liegt die Annahme einer Konvergenz von Kapitalinteressen einer ganzen Ländergruppe und die Transnationalisierung – zumindest tendenziell – zugrunde.

Mir scheint an Letzterem viel dran zu sein. Der marxistische, französische Ökonom Claude Serfati beschreibt diese Konstellation jüngst folgendermaßen: „Dominante Staaten und ihr jeweiliges Kapital haben die EU Institutionen geprägt, und sie taten dies in einem historisch ziemlich einzigartigen Kontext: der Zusammenbruch und/oder die revolutionäre Herausforderung der Staatsapparate in den meisten europäischen Ländern nach dem Zweiten Weltkrieg, die Notwendigkeit, die europäischen Regierungen zusammenzuführen, um die ‘freie Welt’ gegen die nach Westen strebenden sowjetischen Kräfte zu schützen und die US-Unterstützung für den Wiederaufbau der kapitalistischen Staaten durch massive Akkumulation, um ihre Dominanz zu sichern. Kurzum, die Analyse der EU-Integration ist ein guter Impfstoff gegen kruden ökonomischen Determinismus.“ (Serfati 2016: 256f.; Übers.: P.W.)

Mit anderen Worten, in der EU hat es so etwas wie eine hierarchische und partielle Transnationalisierung des Kapitalismus

gegeben. Natürlich ist die EU deshalb keine basisdemokratische Veranstaltung. Es gibt Herrschaft, „informelle Mechanismen der Macht“ (Bourdieu) und eine interne Hackordnung. Deren Spitze jedoch ist umkämpft. Am ehesten kann noch von einem deutsch-französischen Kondominium – aber auch das nur mit Einschränkungen – gesprochen werden. Denn auch die Beneluxländer und Italien haben Einfluss, ebenso wie der britische Kapitalismus. Alle anderen stehen dann in der Hierarchie weiter unten. Eine eindeutige, alleinige und stabile Dominanz Frankreichs oder Deutschlands, gibt es jedoch nicht. Vielmehr ergibt sich aus den verschiedenen nationalen Vektoren ein machtpolitisches Parallelogramm des EU-Kapitalismus. Es handelt sich um einen unabgeschlossenen und ungleichmäßig verlaufenden Prozess, der gegenwärtig in seiner schwersten Krise steckt. Dabei wird zunehmend wieder auf nationale Machtressourcen und partielle Abkopplung von der EU zurückgegriffen. Da wir es also mit einem Mix aus nationalstaatlichen und transnationalen Komponenten zu tun haben, ist eine hegemonietheoretische Analyse, zugegebenermaßen, nicht einfach.

Dominanz, Hegemonie, Führung – oder was?

Das fängt an mit den Begriffen, mit denen versucht wird, die Sache kategorial zu fassen. *Herrschaft, Vorherrschaft, Dominanz, Hegemonie, Führung* – alles geht durcheinander.

Auch wenn Definitionen immer diskursiv umkämpft sind, ist es sinnvoll, einige grundlegende Differenzierungen zu beachten:

- *Herrschaft* bzw. Vorherrschaft beschreibt ein eindeutiges Über- und Unterordnungsverhältnis. Ein Akteur kann einem anderen oder einer Gruppe
- *Dominanz* ist ebenfalls Herrschaft, klingt aber weniger hart, und wird eher mit dem Einsatz nichtmilitärischer Machtmittel assoziiert;
- *Hegemonie* wird in den internationalen Beziehungen traditionell als Synonym für Herrschaft gebraucht („die sowjetische Hegemonie über Osteuropa“). Heute wird dem Begriff auch eine systemische Dimension beigemessen, d.h. der Hegemon übernimmt Verantwortung für das internationale System oder Teile davon. Er stellt öffentliche Güter wie Frieden und Stabilität zur Verfügung. Er ist bereit, dafür Eigeninteressen teil- und zeitweise hintanzustellen und höhere Kosten in Kauf zu nehmen. Er ist die internationale Fassung des „guten Fürsten.“ Beliebtes, wenn auch hoch ideologisches Beispiel: die USA und die Pax Americana.
- Im Anschluss an Robert Cox hat die neomarxistische Theoriebildung den Hegemoniebegriff von Gramsci auf das internationale System angewandt (Cox 1983) und dabei neben den Produktionsverhältnissen und dem Staat Ideen (Demokratie, Menschenrechte), Leitbilder (*American Way of Life*) und kulturelle Momente als Teil von Dominanz definiert.
- *Führung (Leadership)* wird doppeldeutig benutzt. Einmal als „Initiative ergreifen“, „etwas in die Hand nehmen“, und zwar auf einem zeitlich oder thematisch begrenzten Terrain. So hat Polen in der Visegrad-Gruppe¹ die Führung bei der Blockade der deutschen Flüchtlingspolitik übernommen. In diesem Sinne, als zeitlich und thematisch be-

1 Polen, Ungarn, Tschechien, Slowakei

grenzt, wird der Begriff im Folgenden verwendet. Allerdings wird Führung auch synonym zu Hegemonie benutzt: „Amerika muss in der Welt immer die Führung innehaben.“ (Obama 2014)

Zur Realisierung jeder dieser abgestuften Varianten sind die klassischen Machtressourcen notwendig:

- Militärische Macht,
- wirtschaftliches Potenzial, wobei hier nicht allein die quantitativen Dimensionen (Bruttoinlandsprodukt, BIP etc.) eine Rolle spielen, sondern auch qualitative Komponenten, wie technologische Entwicklung und Produktivität, internationale Verflechtungen, Position einer Währung in der Weltwirtschaft etc.,
- politischer Einfluss, durch Diplomatie, in multilateralen Organisationen, Zugehörigkeit zu bestimmten Gremien und Allianzen wie zum Beispiel G7 oder G20, sowie
- kulturelle Attraktivität („soft power“).

Das impliziert, dass jedwede Form von Dominanz, Führung oder Hegemonie eine materielle Basis zur Voraussetzung hat. Selbstverständlich bestehen zwischen den einzelnen Kategorien von Machtressourcen Wechselwirkungen, aus denen sich dann das machtpolitische Gesamtpotenzial eines Landes ergibt.

Deutsche Führung – sektoral und thematisch begrenzt

Vor dem Hintergrund dieses grob skizzierten Interpretationsrahmens kann man zuerst festhalten, dass die militärische Komponente in den Binnenbeziehungen der EU entfällt. Auch wenn man ansonsten kritische Distanz zur EU hält, die deutsch-französische Erbfeindschaft ist Geschichte und Krieg im Westen Europas höchst unwahrscheinlich.

Allerdings spielt das Militärische indirekt eine Rolle für den Status innerhalb der EU. Trotz der schleichenden Militarisierung der deutschen Außenpolitik liegen Frankreich und Großbritannien als Atom- und postkoloniale Interventionsmächte hier klar vorn. Nicht zuletzt die Rüstungsausgaben belegen das: Die Deutschen geben 1,2 Prozent ihres BIP für Militär aus, was nicht nur deutlich unter den 2 Prozent liegt, die die NATO fordert, sondern auch fast um die Hälfte unter der Quote Frankreichs und Großbritanniens mit jeweils 2,2 Prozent (SIPRI 2014).

Das wiederholt sich auch politisch im Status von London und Paris als permanente Mitglieder des UN-Sicherheitsrats. Auch wenn Deutschland hier aufholt, etwa durch die Mitwirkung in informellen Gremien wie der Iran-Kontaktgruppe, kann von einer dominanten oder hegemonialen Rolle der deutschen Diplomatie nicht die Rede sein.

Erst recht erledigt sich das Thema kulturelle Attraktivität. Trotz „Willkommenskultur“ dürfte außerhalb Bayerns niemand ernsthaft behaupten, dass die Deutschen hier den Franzosen, Briten oder Italienern überlegen wären. Ganz im Gegenteil. Deutschland hat hier mit der Nazivergangenheit – zurecht – ein großes „Handicap.“ Man muss sich nur die Reaktionen aus der Kaczyński-Partei („Recht und Gerechtigkeit“) ansehen, mit der diese auf die Kritik der EU-Exponenten Martin Schulz (SPD) und Günther Oettinger (CDU) an den Maßnahmen gegen das polnische Verfassungsgericht und den öffentlich-rechtlichen Rundfunk antworteten. Berlin ist daraufhin sofort eingeknickt und Regierungssprecher Steffen Seibert formulierte sogar eine kaum verhüllte Distanzierung. In der Sache handelt es sich dabei um einen der seltenen Fälle, in denen Schulz und Oettinger mal keinen

Unsinn vertreten. Dennoch macht es einen enormen Unterschied, wer so etwas gegenüber wem sagt – und da sehen die Deutschen nun einmal immer wieder alt aus – im wahrsten Sinne des Wortes.

Bliebe also das Potenzial der deutschen Wirtschaft als einzig objektive Basis von Dominanz oder Hegemonie.

Ökonomische Stärke und Hegemonie

Richtig ist, dass Deutschland die größte Volkswirtschaft der EU ist. Allerdings ist der Abstand zu Frankreich und Großbritannien nicht so groß (ca. 30%), als dass sich daraus eine wirkliche Überlegenheit ableiten ließe (siehe Tabelle). Wie die aussähe, lässt sich an den Spitzenreitern der Tabelle ablesen.

Hinzu kommt, dass bis zur Mitte des vergangenen Jahrzehnts die deutsche Wirtschaft noch als „kranker Mann“ der Eurozone galt und es ungewiss ist, wie lange sich die aktuelle Position halten lässt. Die exzessive Exportabhängigkeit macht die deutsche Wirtschaft nämlich sehr verwundbar.

Tabelle: BIP ausgewählter Länder 2014
(in Mrd. US-Dollar)

USA	17.419
China	10.360
Japan	4.601
Deutschland	3.852
UK	2.941
Frankreich	2.829
Italien	2.144

Quelle: Weltbank, Online Database. Gross domestic product ranking table. Last Update 18. Sept 2015. URL: <http://data.worldbank.org/data-catalog/GDP-ranking-table>, Zugriff: 20.12.2015.

Über andere ökonomische Machtressourcen, wie eine eigene Währung, verfügt

Deutschland ebenfalls nicht, ebenso wenig über die Fähigkeit, „Wachstumslokomotive“ bzw. *Consumer of Last Resort* („Konsument in letzter Instanz“) für die Eurozone zu sein – eine Rolle, wie sie China und die USA in den letzten Jahren für die Weltwirtschaft innehatten. Selbst die deutschen Wachstumsraten erinnern eher an den Einäugigen unter Blinden als an einen Motor, der andere mitziehen könnte. Auch qualitative Merkmale wie die überragende Stellung der Londoner City im globalen Finanzkapitalismus kann Deutschland nicht bieten.

Man kann demgegenüber natürlich auch Stärken ins Feld führen, zum Beispiel der relativ hohe Anteil der Industrie an der Wertschöpfung, die Bedeutung der mittelständischen Unternehmen und anderes. Aber aus alledem ergibt sich kein solches Potenzial gegenüber der Konkurrenz, dass daraus eine dominante Position entstehen könnte.

Und last, not least: Selbst in der Eurokrise, wo die deutsche Politik in der Tat Führung übernommen hat, musste Berlin gegenüber der EZB dann doch wieder beträchtliches Terrain abgeben:

- die diversen Programme zum Aufkauf von Staatsanleihen auf dem Sekundärmarkt sind verkappte Budgetfinanzierung;
- ein inzwischen im Negativbereich angekommener Leitzins ermöglicht es den Krisenländern (aber auch Frankreich und Italien) mit ihren wachsenden Schuldenbergen zinslos und aus deutscher Sicht „disziplinos“ zu leben;
- Mario Draghis berühmte Ankündigung, notfalls grenzenlos Euros zu drucken, macht die EZB de facto zum *Lender of Last Resort* („Kreditgeber der letzten Instanz“).

All das widerspricht diametral dem deutschen Verständnis von Zentralbank. Bei

Gründung der EZB war die Substanz des Regelsystems (und die Entscheidung über den Sitz in Frankfurt) das Zugeständnis an Berlin, um den Deutschen den Abschied von ihrer heiß geliebten D-Mark zu erleichtern. Draghi bricht jetzt diese Regeln, wenn es ihm notwendig erscheint. In dieser Hinsicht haben seine deutschen KritikerInnen ja Recht. Es ist daher auch kein Zufall, dass schon 2011 Jürgen Stark unter Protest seinen Dienst in der EZB quittierte, ebenso wie 2014 Axel Weber bei der Bundesbank aus gleichen Motiven. Andererseits wäre der Euro wahrscheinlich schon längst kollabiert, wären die Regeln strikt angewendet worden. Damit wird die Zentralbank natürlich nicht zu einem emanzipatorischen Projekt und Draghi nicht zu einem Linken. Die Unabhängigkeit der EZB ist eines der eklatantesten Beispiele für den undemokratischen Charakter der EU. Und in der Sache hat Draghi natürlich nicht das Geringste dagegen, die Subalternen bei jeder Gelegenheit zu kujonieren. Aber er vertritt, im Gegensatz zu Berlin, das Gesamtinteresse der Systemerhaltung.

Deshalb ist die EZB im Krisenmanagement ein machtpolitisch ebenbürtiges Gegengewicht zu Berlin. Dass sie diese Machtposition einnehmen kann, liegt an ihrer „Unabhängigkeit,“ die anders als die der US-Zentralbank Fed, der Bank of England etc. noch einmal um eine Größenordnung „unabhängiger“ ist. Denn als Zentralbank von 18 Ländern ist ja ausdrücklich gewollt, dass keine Regierung Einfluss nehmen kann – zumindest nicht formell.

Merkel schluckt das, nicht zuletzt deshalb, weil eine Alternative nicht in Reichweite ist. Wenn sie zum Management der Eurokrise sagt, sie „fahre auf Sicht“ so ist das durchaus glaubwürdig. Die multiplen Krisen sind auch den Hauptakteuren über den Kopf gewachsen – *out of Control!* Außer *Muddling through* bekommen sie

nichts mehr auf die Reihe. Hegemonie sieht aber anders aus.

Linke Analysen neigen mitunter dazu, die Herrschenden und ihre Möglichkeiten zu überschätzen. Sie vermuten hinter allem, was geschieht, ausgeklügelte Konzepte und raffinierte Strategien. Demgegenüber scheint ihre Unbeherrschbarkeit geradezu ein Signum der großen Krisen unserer Epoche zu sein – siehe Klimawandel. Das gilt auch für die Widersprüche des Kapitalismus und für die EZB. Sie schafft zwar keine Lösung der Krise, aber sie ermöglicht vorerst noch das, was seit sieben Jahren geschieht: Durchwursteln.

Profitieren ist nicht führen!

Viele AutorInnen argumentieren, dass Deutschland Hauptprofiteur der europäischen Integration im Allgemeinen sowie des Binnenmarktes und der Gemeinschaftswährung im Besonderen und zudem Krisengewinnler sei. Auch Frederic Heine und Thomas Sablowski kommen in der PROKLA zu diesem Schluss: „Die deutsche Wirtschaft vermochte es, in allen Phasen der ökonomischen Entwicklung kräftig von der Eurozone zu profitieren“ (Heine/Sablowski 2015: 584).

Das ist vermutlich richtig. Aber: Profitieren bedeutet nicht führen! Deutschland war nicht das einzige Land, das in der Krise gewonnen hat. Seit 2012 sind etwa die britischen Wachstumsraten mehr als doppelt so hoch wie die deutschen. Was immer die Ursachen sind, das ist der übliche Verlauf ungleicher Entwicklung. Mal ist der eine vorn, mal der andere. Erst wenn daraus ein dauerhaftes Muster entsteht und das Profitieren dazu genutzt wird, Machtressourcen aufzubauen, kann eine Verbindung zwischen *Profitieren* und *Führen* entstehen. Aber auch dann müssen noch andere Faktoren hinzutreten. Genauso gut ist es aber

auch denkbar, dass ein Land über einen längeren Zeitraum einfach nur Trittbrettfahrerei betreibt.

Fazit

Richtig ist: Deutschlands Einfluss in der EU und darüber hinaus hat seit der Wiedervereinigung stetig zugenommen und es ist zu erwarten, dass dies noch eine Weile anhalten wird, nicht zuletzt weil auch die USA in ihrer neuen Globalstrategie („pivot to Asia“) die Aktivierung von Juniorpartnern fördern.

Allerdings geht dieser Prozess aufgrund der Souveränitätsbeschränkungen der Nachkriegszeit von einem niedrigen Niveau aus. Man könnte von einem Aufholprozess sprechen, um den kontaminierten Begriff von der „Normalisierung“ zu vermeiden. Weil Deutschland jetzt vermehrt das tut, was alle anderen schon immer getan haben, nämlich möglichst die eigenen Interessen durchzusetzen, entsteht der Eindruck eines Aufstiegs zur Führungsmacht.

Perspektivisch sind dem jedoch objektive Grenzen gesetzt, weil Macht primär auf objektiv vorhandenen Ressourcen und nicht auf der Sehnsucht nach Größe beruht. Außerdem würde Hegemonie die Bereitschaft bedeuten, dass Deutschland bereit ist, einen entsprechenden Preis im Interesse der Funktionsfähigkeit der EU oder Eurozone zu zahlen. Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall.

Insofern ist das Narrativ von der deutschen Dominanz oder gar Hegemonie in der EU völlig überzogen. Angetrieben wird es von einer Fraktion der Funktionseliten, die – wie ihre deutschnationalen Vorgänger – dazu tendiert, Wunsch und Wirklichkeit zu verwechseln, und die zu Selbstüberschätzung, wenn nicht Größenwahn neigt.

Demgegenüber braucht die Linke eine autonome und realistische Analyse der

Möglichkeiten und Grenzen deutscher Macht. Der antinationale Impetus der deutschen Linken ist eine Errungenschaft, die es unbedingt zu bewahren gilt. Insofern heißt es, weiterhin allen Versuchen der deutschen Funktionseliten entgegenzutreten, sich wieder zur Großmacht aufzuschwingen – innerhalb der EU wie außerhalb. Aber wir sollten uns auch nicht von subjektiven Wünschen blenden lassen. Hegemonie ist keine Sache von Wollen, sondern von Können. Warum sollte die Linke, die einem Gauck oder Kauder doch auch sonst nicht mal ein gebrauchtes Moped abkaufen würde, auf deren Großmachtfantasien hereinfliegen?

Literatur

- Cox, Robert W. (1983): Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method. In: *Millennium. Journal of International Studies* 12(2): 162-175.
- Heine, Frederic/Sablowski, Thomas (2015): Zerfällt die Europäische Währungsunion? Handels- und Kapitalverflechtungen, Krisenursachen und Entwicklungsperspektiven der Eurozone. In: *PROKLA* 45(4): 563-591.
- Heinrich, Michael (2015): Gute deutsche Politik. In: *PROKLA* 45(3): 483-489.
- Obama, Barack (2014): Remarks by the President at the United States Military Academy Commencement Ceremony. May 28, 2014. URL: whitehouse.gov/the-press-office/2014/05/28/remarks-president-west-point-academy-commencement-ceremony, Zugriff: 20.12.2015.
- Serfati, Claude (2016): EU Integration as Uneven and Combined Development. In: *Research in Political Economy* 30B: 255-294.
- SIPRI, Stockholm Peace Research Institute (2014): SIPRI Military expenditure database. URL: sipri.org/research/armaments/milex/milex_database, Zugriff: 20.12.2015.

LUXEMBURG 3
GESELLSCHAFTSANALYSE UND LINKE PRAXIS 2015

SMARTE NEUE WELT Die Roboter kommen, die Arbeit geht? | Die künstlich künstliche Intelligenz | Lifelogging: Ausweitung der sozialen Kampfzone | Cyborgs queer gelesen | Algorithmen, Kontrolle und Demokratie | Populismus und Hegemonie

MIT BEITRÄGEN VON Evgeny Morozov | Ralf Krämer | Tanja Carstensen | Christoph Spehr | Bernd Riexinger | Halina Wawzyniak | Frank Pasquale | Dagmar Fink | Vassilis S. Tsianos | Antonio Negri | Alex Demirović u.a.

144 S., Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hg.)
KOSTENLOS ABONNIEREN: WWW.ZEITSCHRIFT-LUXEMBURG.DE

©Real Humance ©arte

LATEIN AMERIKA
NACHRICHTEN
 // Die Monatszeitschrift

Aktuelle Berichte,
 Reportagen,
 Kommentare und
 Interviews zu Politik,
 Gesellschaft und
 Kultur

**Immer auf dem
 Laufenden über das
 aktuelle Geschehen in
 Lateinamerika**

PROBEABO
 // 3 Monate lesen für 10 Euro
 // endet automatisch

// solidarisch // kritisch // unabhängig

Lateinamerika Nachrichten
 Gneisenaustraße 2a
 10961 Berlin
www.lateinamerika-nachrichten.de

Foto: Kai Horstmann

Mario Candeias

Die verbindende Partei im Praxis-Test

Eine Diskussion mit Dario Azzelini (PROKLA 181/2015)

Das Verhältnis von Bewegung und Partei muss organisiert werden. In welcher Weise, das ist immer wieder sowohl theoretisch als auch der konkreten Situation entsprechend zu diskutieren. Schon die Vorstellung, die wir von „Bewegung“ oder „Partei“ haben, ist dabei nicht unbedeutend. Denken wir Partei im bürgerlich-beschränkten Sinne als Wahlverein oder reine Parlamentspartei? Oder wollen wir eine Partei, die in der Bevölkerung verankert ist, eine zivilgesellschaftlich organisierende Kraft, die versucht, unterschiedliche Logiken zu verbinden und ihre Widersprüche zu bearbeiten, sich als Teil eines gesellschaftlichen Transformationsprojektes versteht? Letzteres geht nicht, legt Dario Azzelini nahe (PROKLA 181/2015). Die Geschichte erweise es immer wieder. Das ist richtig. Es gibt nichts Richtiges im Falschen. Dennoch macht es im konkreten Fall doch einen beträchtlichen Unterschied, welche Versuche unternommen werden. Die Parteiform ist begrenzt, doch die reine Bewegungsform bekanntermaßen auch.

Der Gegensatz von Partei und Bewegung

Partei im engen Sinne und Bewegung unterliegen unterschiedlichen Handlungslogiken und Zwängen. Abgesehen von zahlreichen innerparteilichen Konflikten und Problemen zwischen verschiedenen Bewegungen geraten Partei und Bewegung durch die bürgerliche Trennung zwischen

politischer Gesellschaft (Staat) und Zivilgesellschaft (erweiterter Staat) immer wieder in reale Gegensätze. Azzelini versteht diese als „antagonistisch“. Dabei gerät ihm der Gegensatz zu schlicht: Bewegung ist tendenziell gut, Partei korrumpiert (im negativen Sinne des Immer-schon-eingebunden-Sein, was freilich für uns alle gilt). Zu den Begrenzungen und der „Korruption“ der reinen Bewegungsform etwa durch neoliberale Subjektkonstitutionen sagt Azzelini übrigens nichts. Doch tatsächlich ist es ja ein unleugbarer Widerspruch für (tendenziell) „antisystemische“ Parteien innerhalb des bürgerlichen Parteiensystems zu agieren, davon Teil zu sein und doch auf den Bruch zu orientieren – doch gibt es generell eben keinen Standpunkt im Außen, kein Außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Wobei zur Kenntnis genommen werden muss, dass große Teile des linken Mosaiks, ob Parteien, Bewegungen oder Gewerkschaften, keine Perspektive eines Bruchs mit kapitalistischer Produktionsweise und bürgerlicher Gesellschaft verfolgen wollen. Und dennoch wollen wir als „Transformationslinke“ innerhalb des Mosaiks gemeinsame Handlungsfähigkeit entwickeln.

Aber bleiben wir beim Gegensatz von Partei und Bewegung: Azzelini spricht von einem Spannungsverhältnis von Kooperation und Konflikt. Nur sagt er nicht, wie dieses Spannungsverhältnis gestaltet werden kann. Denn dann wäre er wieder bei den Versuchen, die Bewegung

des Widerspruchs von Bewegungs- und Parteiform denken zu müssen – und bei all den mehr oder weniger sinnvollen Begriffen und Konzepten von Mosaiklinker, verbindender Partei etc. Oder eben bei den konkreten Versuchen der Bearbeitung des Gegensatzes und den dabei entstehenden Problemen, aus denen es zu lernen gilt. Wenn es darum geht, den Widerspruch von Bewegungs- und Parteiform bearbeitbar zu machen, genügt es ja nicht, Bewegung und Selbstorganisation zu stärken, sondern auch um die konkrete Form, den Typus von Partei zu kämpfen. Bei Azzelini ist die Parteiform statisch. Es macht gar keinen Sinn, den Kampf um die Form des Verhältnisses von Partei und Bewegung aufzunehmen. Wie soll dann aber ein Kooperations-Konflikt-Verhältnis gestaltet werden? Selbst wenn man seinen Standpunkt teilt, dass eine verbindende Partei oder ein Mosaik zum Scheitern verurteilt sind, bräuchte es ja eine Parteiform, die eher auf Bewegungsdruck reagiert als sich dagegen abzuschotten. Wie macht man das? Dazu kann man im Konkreten aus den beiden genannten Beispielen etwas lernen und – mit der gebotenen Vorsicht – auf unsere eigene Situation hier im Lande übertragen (vgl. Candeias 2015a). Dabei wird deutlich, der Widerspruch ist eben kein antagonistischer, in dem beide Seiten des Widerspruchs durch ihr Gegenteil konstituiert werden – wie bei Kapital und Arbeit. Umgekehrt: Eine transformierende Kraft kann nur als gesellschaftliche Partei gedacht werden, die die unterschiedlichen Elemente linker Politik je nach konkreter Situation neu verbindet, die durch die Anordnung der bürgerlichen Gesellschaft immer wieder in Gegensatz gebracht werden, aber sich eigentlich wechselseitig bedingen, um die notwendige Kraft mit langem Atem überhaupt entfalten zu können.

Verbindende Praxen

Dabei beginnt das Problem der „verbindenden Partei“ oder des linken Mosaiks schon vor der Parteiform. Schon der Bewegungsraum ist fragmentiert. Der neue Bewegungszyklus seit 2011 tritt nicht einfach das Erbe vorangegangener Bewegungen an. So wenig die 1968er-Bewegung die Nachfolge der Arbeiterbewegung antrat und so wenig auch die Frauen- und Ökologiebewegung einfach nachfolgten, so entstanden die neuen Bewegungen nicht aus den erfolgreichen Kämpfen der globalisierungskritischen Bewegung. Jede der genannten Bewegungen tradiert Erfahrungen der vorangegangenen Bewegungen, zum Teil unbewusst, trägt teilweise politische Kämpfe weiter. Ihre Entstehung markiert fast immer aber auch einen Bruch mit den Vorgängerbewegungen, sowohl was ihre Ziele betrifft als auch ihre Kampfmittel und Organisationsprinzipien. Immer handelt es sich auch um eine andere gesellschaftliche Zusammensetzung der Bewegung, neue tragende Gruppen. So stellt jeder Zyklus immer auf neue und komplexere Weise die Frage der Vermittlung der Bewegungen und ihrer jeweils unabgeklonten Ziele und Erfahrungen. So war jeder neue Zyklus immer auch mit neuen Fragmentierungen und Spaltungen innerhalb der Linken verbunden (Candeias/Völpel 2014).

Zudem wurde über Jahrzehnte Diversität zu einer ausgeklügelten Machttechnik neoliberaler und imperialer Hegemonie verfeinert. Vielfach gespalten mangelte es den Subalternen an einer gemeinsamen Sprache oder einem Verständnis gemeinsamer Interessen. Dabei mangelte es ja nicht an Bewegungen. Wir waren vielmehr mit einer Vielzahl ineinander unübersetzbarer politischer Bewegungen und Forderungen konfrontiert. Hito Steyerl folgt im Anschluss an Gayatri Chakravorty Spivak: „In

Bezug auf eine politische Subjektwerdung stellte sich diese Politik der Differenz als fatal heraus, da eine Kakophonie von Monden entstand, die nichts mehr gemeinsam hatten und tendenziell in Konkurrenz zueinander standen“ oder sich wechselseitig ignorierten (Steyrer 2007: 13f.). In dieser Sprachlosigkeit, in der ein jeder für seine eigenen partikularen, ja identitären Interessen spricht, ist eines besonders unsagbar geworden: „eine Solidarität jenseits von Identität“ (ebd.: 14).

Dabei geht es eben nicht um eine vor-schnelle und falsche Vereinheitlichung, sondern um verbindende Formen, die inhaltliche Differenzen und (Organisations-)Kulturen nicht negieren, um den produktiven Umgang mit Differenzen, mit Machtungleichgewichten und unterschiedlichen Funktionslogiken zwischen parlamentarischer, betrieblicher und zivilgesellschaftlicher Politik, zwischen Großorganisationen wie Parteien und Gewerkschaften, verschiedenen Bewegungen und kleinen Initiativen und Gruppen, zwischen (Selbst-)Organisation und Repräsentation. Kein Teil der pluralen Linken, keine Partei, keine Gewerkschaft, keine linke Avantgarde kann mehr eine Führungsrolle beanspruchen. Zugleich aber sollte vermieden werden, dass Pluralität in Spaltung umschlägt. Das geht nicht ohne heftige Konflikte, doch sollte die Produktion des Gemeinsamen im Vordergrund stehen (Candeias 2010).

Die gesellschaftlichen Mobilisierungen in Spanien und Griechenland schienen mit Blick auf solche verbindende Perspektiven einen großen Fortschritt zu ermöglichen. Diese an unzähligen Orten zugleich stattfindende molekulare Organisation hatte kein Zentrum, sie baute auf vermittelnde Strukturen. Je nach politischer Konjunktur und strategischer Notwendigkeit ging die Führung des Gesamtsubjekts von einem

Teil des Mosaiks auf einen anderen über: in Spanien etwa von der 15M-Bewegung über S25 zur PAH über Podemos zu den kommunalen Plattformen; oder in Griechenland von den anarchistischen Bewegungen und Gewerkschaften zu den Empörten und dann zu Syriza in Verbindung mit Solidaritätsnetzen – ohne das dies irgendeinen Endpunkt markieren würde.

Und sie brachten dabei die Organisationsfrage wieder auf die Tagesordnung, um anstatt „die Mehrheit zu repräsentieren, ... sie in Kämpfen um soziale Transformation herzustellen“ (Azzelini 2015: 639). Aus diesen Erfahrungen seit 2011 lässt sich immer noch viel lernen (ausführlich Candeias/Völpel 2014).

In beiden Ländern waren die Platzbesetzungen der Raum, an dem die isolierten Gruppen aus ihren jeweiligen sozialen Kontexten, Nischen, Szenen heraustreten und sich begegnen konnten: ein unorganisiertes subkulturelles vermeintlich „postpolitisches“ Milieu und organisierte Splittergruppen, internetaffine Jungaktivist_innen und alte Linke aus (globalisierungskritischer oder anarchistischer) Bewegung oder Partei, Aktive aus der gewerkschaftlichen Basis und alte Kämpfer_innen gegen die jeweilige Diktatur, um nur einige zu nennen.

Nach der Räumung der Plätze streute die Bewegung in die Barrios (die Nachbarschaften) – ohne sich jedoch zu zerstreuen. Dies war möglich, weil neben vielen jungen Menschen zahlreiche lokale Initiativen, linke Gruppen, gewerkschaftliche Basisorganisationen und Nachbarschaftsorganisationen von Beginn an Träger und Teil der Bewegung waren. Damit verbunden war ein Strategiewechsel vom Symbolischen (den Platzbesetzungen und Protesten) hin zum Materiellen (Interventionen in konkrete soziale Verhältnisse). Solidarische Netzwerke und Strukturen wurden

auf den Weg gebracht, die in der Lage sind, die unmittelbaren Alltagsbedürfnisse und Nöte zu befriedigen. Diese neuen Massenorganisationen wie die unterschiedlichen Protestwellen im Gesundheits- oder Bildungsbereich oder allen voran die Plataforma de Afectados por la Hipoteca (Plattform gegen Zwangsräumungen, PAH) beschränken sich nicht darauf, einfach Hilfe anzubieten, sondern sind selbst zu Orten politischer Aktion, Organisation und Schulung geworden. Sie sind die Basis der Reorganisation und der Eroberung der Zivilgesellschaft. So konnte in Spanien wie in Griechenland die Basis verbreitert werden, weit über die üblichen Milieus der Linken und der bereits Aktiven hinaus. So konnten auch jene prekarierten und auch migrantisch geprägten Klassenfraktionen erreicht werden, die sich nichts mehr von Wahlen und Demokratie versprechen.

Diese solidarischen Praxen in der „Mitte und Unten“ lieferten die Grundlagen für den Erfolg von Syriza oder den spanischen Kommunalbewegungen in Barcelona, Madrid und vielen anderen Städten. Um vielleicht „Scheitern“ zu können wie Syriza, müssten wir erst einmal so erfolgreich sein, so weit kommen. Hinter diese Erfahrung sollten wir auch für die BRD oder andernorts nicht zurückfallen.

Was danach geschah

Griechenland: das Scheitern der verbindenden Partei

Unzählige Riots und Generalstreiks waren wichtige symbolische Aktionen zu Beginn der Krisenproteste 2009. Doch sie erschöpften sich rasch. Der entscheidende Punkt kam, den Platzbesetzungen in Nordafrika und Spanien folgend, mit der Besetzung des Syntagma-Platzes in Athen. Dort begann auch der Aufstieg

Syrizas, weil es dort gelang, nicht mit den üblichen Symbolen und Fahnen für ihre Partei zu werben, sondern sich als Einzelne in die Debatten einzumischen, eine Infrastruktur für die Platzbesetzung bereitzustellen, und vor allem: Zuzuhören. Es gelang ihnen die Stimmungen, Leidenschaften und politischen Botschaften aufzugreifen. Syriza symbolisiert einen Verdichtungspunkt, der die zivilgesellschaftliche Selbstorganisation und den Protest in die Perspektive der Ergreifung der Regierungsmacht übersetzte. Und sie repräsentierten den Geist des Protests für viele jenseits der politisch Aktiven, nicht zuletzt in den unteren gesellschaftlichen Klassen und Gruppen.

Die Partei verband dies mit sehr weitgehenden Veränderungen der politischen Struktur der eigenen Organisation und entwickelte enge institutionelle, ja organische Verbindungen mit Bewegungen. So wurde zusammen mit Bewegungen das Netzwerk Solidarity4all gegründet, um die Solidarstrukturen landesweit zu vernetzen und zu stärken. Jede_R Abgeordnete führt einen wesentlichen Teil seiner Bezüge für den Solidaritätsfonds von Solidarity4all ab, von den Mitarbeiter_innen der Abgeordnet_innen wurde jeweils mindestens ein_e Mitarbeiter_in für die Arbeit in den Bewegungen freigestellt etc. Die Partei war als Infrastruktur für den Aufbau der Solidarbewegungen enorm bedeutsam.

Syriza ist dabei selbst von Bewegung durchdrungen. Etliche ihrer einfachen Mitglieder, aber auch Funktionäre der Partei, einige Parlamentsabgeordnete oder eben Mitarbeiter_innen der Abgeordneten sind nicht nur in Syriza, sondern seit Jahren selbst in außerparlamentarischen Initiativen und Kämpfen aktiv. Syriza war in den Bewegungen präsent, aber hat nie versucht, sie zu kontrollieren. Die Partei steht damit für einen neuen Typus von

Partei, der eben am ehesten durch Mimmo Porcaro's Begriff einer „verbindende Partei“ charakterisiert werden kann. Es handelt sich um eine Partei, die angesichts einer fragmentierten sozialen und politischen Situation nicht mehr als klassische Massenpartei mit Avantgardeanspruch, aber auch nicht einfach als Koalition unterschiedlicher Parteien funktionieren kann, sondern als „Koalition unterschiedlicher Parteien, Gewerkschaften, zivilgesellschaftlicher Organisationen etc. ... Die unterschiedlichen Partner der verbindenden Partei erfüllen verschiedene Rollen und Funktionen und jeder Partner kann zum Anführer der gesamten Front werden“ (Porcaro 2013, vgl. auch 2011). Eine verbindende Partei macht dabei die „sozialen und kulturellen Spaltungen zwischen und innerhalb der subalternen Klassen sowie ihre Überwindung zum expliziten Gegenstand der politischen Analyse und Strategiebildung“ (Rehmann 2013: 139f.). Azzelini verkürzt in seinem PROKLA-Beitrag die verbindende gesellschaftliche Partei auf die bürgerliche Partei-Partei.

Allerdings gelang es Syriza später kaum, einen umgekehrten Weg von Impulsen der Bewegungen und der Partei zu gewährleisten, wie es noch zu Zeiten der Syntagma-Besetzung gelang (vgl. Koronakis 2011). „Wir haben keine aktive Beziehung zur Gesellschaft“ aufrechterhalten, in diesem Sinne mangelnder Öffnung gab es nach der Regierungsübernahme „kaum noch einen Unterschied im Agieren zu ND und PASOK“, resümiert der ehemalige Generalsekretär Tasos Koronakis (2015b). Dieser konkrete Versuch einer verbindenden Partei ist gescheitert. Dafür gibt es viele Gründe, auf die wir vielleicht in der Diskussion eingehen können.

Gesellschaftliche Transformation oder Regierung

Bei Gramsci lernen wir, „es muss eine ‘politische Hegemonie’ auch vor dem Regierungsantritt geben, und man darf nicht nur auf die durch ihn verliehene Macht und die materielle Stärke zählen, um die politische Führung oder Hegemonie auszuüben.“ (GH, Bd.1: 102) Das wurde beherzigt. Syriza baute auf der gesellschaftlichen Mobilisierung seit 2011 auf. Sie gewann natürlich keine materielle Hegemonie im umfassenden Sinne, aber eine starke Verankerung und die Meinungshoheit in der Bevölkerung, konnte ein sichtbares gegenhegemoniales gesellschaftliches Projekt verkörpern. Doch es genügt eben auch nicht, die zivilgesellschaftliche „Hegemonie“ vor dem Regierungsantritt innezuhaben. Es war klar, die Handlungsspielräume innerhalb der gegebenen Institutionen dürften „mehr als gering sein: Weder der Griff der Troika noch der internationalen Finanzmärkte dürfte nachlassen – im Gegenteil. ... Eine Linksregierung wäre eingezwängt zwischen dem autoritären europäischen Konstitutionalismus und einem von PASOK und ND klientelistisch besetzten bürokratischen Apparat. Auch müsste sie durch Maßnahmen von kapitalistischer Seite mit einer sich noch vertiefenden ökonomischen Krise rechnen. Zurückweisung und Neuverhandlung der Memoranden ... werden nicht ausreichen.“ (Candeias 2013)

Ebenso war klar: Syriza hatte keine Alternative. Nach dem Wahlsieg wäre es unmöglich gewesen, nicht die Regierung zu übernehmen, sie einer „großen“ Koalition der korrupten „Parteien des Systems“ zu überlassen, die die katastrophale Lage im Land zusammen mit der Troika zu verantworten hatten. „Es gab eine Art ‘Mobilmachung’ von den unteren Bevölkerungsschichten, die von Syriza

die Regierungsübernahme erwarteten.“ (Spourdalakis 2015) Dennoch hätte man wissen können – und viele wussten es –, dass die Zumutung des Regierens auf der überkommenen Basis nicht tragfähig sein konnte. Das anfänglich zügig umgesetzte humanitäre Notprogramm hätte begleitet werden müssen, „von einem Bruch, der große Teile der Bevölkerung in einen Prozess der kollektiven Reorganisation und Neugründung der Demokratie einbindet“ (Candeias 2013).

Eine wirkliche Transformation kann keine Transformation durch den Staat sein. Oder wie es bei Nicos Poulantzas (1978: 289f.) heißt: „Eine Transformation des Staatsapparats ... kann sich nur auf ein gesteigertes Eingreifen der Volksmassen in den Staat stützen – sicherlich mit Hilfe der gewerkschaftlichen und politischen Vertreter der Volksmassen, aber auch durch die Entfaltung ihrer eigenen Initiativen innerhalb des Staates. ... (sie wird) sich nicht auf eine bloße Demokratisierung des Staates beschränken können. ... Diese Transformation muss von der Entfaltung neuer Formen der direkten Basisdemokratie und der Verbreitung von Netzen und Zentren der Selbstverwaltung begleitet werden.“ Oder wie Andreas Karitzis (2015) es ausdrückt: „Die Eskalation von Seiten der Eliten erfordert eine Gegenstrategie, die die Menschen ermächtigt eine Position einzunehmen, um auf alternative Weise die grundlegenden Funktionen einer Gesellschaft selbst zu übernehmen.“

„Solidaritätsinitiativen können wichtige Ausgangspunkte für Kämpfe um/ für den Wohlfahrtsstaat sein“. In ihnen als organisatorischen Knoten, kann „das Selbstbild der Menschen, von dem, was sie erreichen können“, verändert, „mit ihnen zusammen das Verständnis ihrer eigenen Fähigkeit zur Macht“ entfaltet werden (Wainwright 2012: 122). Sie sind

damit potenziell nicht nur ein wirksames Gegenmittel gegen (rechten) Populismus, sondern können auch Abhängigkeiten gegenüber einer (linken) Regierung mindern und Klientelismus vorbeugen. Sie beschränken sich nicht auf ein „bürgerschaftliches Engagement“, das die Defizite des ausgedünnten Sozialstaates kompensiert, sondern zielen mit Aktionen des zivilen Ungehorsams und der direkten Aneignung auf einen demokratischen Umbau. Ausbau und Demokratisierung des Sozialstaates sollen aus dieser Perspektive Mittel und Entscheidungsmacht in die Zivilgesellschaft umleiten: „In and against the state“ (Holloway)

Ein Beispiel.: Die Bewegung der solidarischen Kliniken mit ihrem Wissen und Engagement von Ärzt_innen, Krankenpfleger_innen, Patient_innen, Angehörigen und Aktiven beispielsweise hätte eine Basis für eine Reform des öffentlichen Gesundheitssystems sein können, die auf Partizipation und Offenheit zielt und die Verwaltungen für die Massen öffnet, ihr Wissen nutzt, ihre Macht dort verankert. Räte auf allen Ebenen hätten gebildet werden können, die den Umbau des Staates machtvoller vorantreiben können als ein einzelner linker Minister an der Spitze eines von Klientelismus und Korruption durchsetzten Apparates. Dies schließt eine Umgehung, Aufbrechen und Reform der klientelistisch besetzten Apparate ein, insbesondere in der Steuerverwaltung.

Auf eine solche Doppelstrategie von Verhandlung und Bruch wurde verzichtet. Man wollte einen „Zwei-Fronten-Krieg“ vermeiden und daher keinen Konflikt mit der griechischen Bourgeoisie im Innern riskieren. Also wurde auf eben jene Mobilisierung verzichtet, die der Regierung den Rücken hätte stärken können, nicht nur auf europäischer Ebene, sondern auch im Kampf gegen Korruption und Steuerhinterziehung, für die

Kürzung der horrenden Rüstungsausgaben, die Einführung einer Reichensteuer – gerade diese Punkte waren in der antigriechischen Propaganda in den Gläubigerländern immer wieder der Regierung vorgeworfen worden – blanke Heuchelei, wie wir wissen, da die Troika selbst diese Maßnahmen verhinderte.

Darüber hinaus hätte eine Mobilisierung der Zivilgesellschaft auch wichtiges Korrektiv für die Regierung sein können. Der Verzicht führte zu einer Passivierung der Zivilgesellschaft in diesem Prozess. „Syriza als Ganzes – trotz der massenhaften Präsenz ihrer Einzelmitglieder in den sozialen Bewegungen – beschwor die Bevölkerungsbeteiligung mehr, als dass sie sie tatsächlich voranbrachte. Entgegen ihren Verlautbarungen ‘öffnete’ die Syriza-Regierung also die Regierungsverfahren nicht und hat über Institutionen für breitere Verhandlungen und partizipatorische Demokratie nicht einmal nachgedacht.“ (Albanis 2015)

Auch die Linke Plattform hatte übrigens keine solche Strategie, verfolgte mit ihrer auf einen „Grexit“ zugespitzten Programmatik eine rein parlamentarische und etatistische Taktik. An einer gesellschaftlichen Mobilisierung schienen sie nicht interessiert. Panagiotis Sotiris, Ex-Antarsya und Mitglied der neu gegründeten Volkseinheit resümiert selbstkritisch: Die Kräfte, aus denen sich die neue Partei zusammensetzte „wirkten wie eine Variation von Syriza, die glaubwürdig zu ihren Prinzipien stand, aber eben nicht wie eine neue Front, die organisch aus den Bewegungen und den sozialen Antagonismen erwächst ... Unserer Partei gelang es nicht, sich für die ... Erfahrungen der Bewegung zu öffnen“ (Sotiris 2015; vgl. auch Spourdakis 2015).

Falsch ist die Analyse, die Bewegungen wären bereits abgeflaut gewesen, als Syriza an die Macht kam, wie es so oft heißt

(Sablowski 2015; Strohschneider 2015). Was versteht man als Bewegung? Die relativ wirkungslosen Generalstreiks? Die spektakulären Demonstrationen? Oder die Ausbreitung der Organisation über die solidarischen Strukturen im ganzen Land und die Entwicklung einer verbindenden (gesellschaftlichen wie parlamentarischen) Partei? Erstere waren in der Tat längst abgeflaut. Nach der Besetzung des Syntagma-Platzes ging es in die mühselige Alltagsarbeit der Organisation in den Vierteln und einer vielfältigen solidarischen Ökonomie (Candeias/Völpel 2014: 162ff.). Diese ist weniger sichtbar, mit enormem Verschleiß, aber auch ungebrochenem Engagement und Wirkung verbunden. Tatsächlich haben die Solidarstrukturen mit der in Griechenland bereits länger sich zuspitzenden Flüchtlingskrise nicht an Dynamik eingebüßt, sondern noch an Aktiven, Engagement und Dynamik zugelegt, wie Eleni Chatzimichali (2015) vom Netzwerk der Solidarischen Kliniken berichtet. Vielmehr ist nach der Niederlage nun jedem deutlich geworden, dass auch eine linke Regierung in dieser Situation die Solidarstrukturen nicht durch die Wiederherstellung und den Ausbau eines Sozialstaates überflüssig werden lässt, man für das tägliche Überleben nicht auf die Regierung hoffen kann. Auch bei den Kooperativen oder den „Märkten ohne Mittelsmänner“ hat die Zahl der Aktiven und das Engagement zugenommen. Dabei müssten „wir darauf achten, dass der politische Kern der Solidarstrukturen nicht ausgehöhlt wird,“ auf Hilfestrukturen reduziert wird. „Demobilisiert wurden hingegen die antagonistischen Widerstandsbewegungen (etwa die Anti-Privatisierungs- und Anti-Zwangsräumungsbewegung), nicht aber die Solidarbewegungen.“ (Ebd.)

Widerlegt wird die Demobilisierung der Zivilgesellschaft auch durch das

Referendum und das Oxi. Die Mobilisierung überraschte die Beteiligten (insbesondere die Regierung) vielleicht noch stärker als der Ausgang des Referendums. Das Oxi war mit einer Explosion der Kreativität und Aneignung der Kampagne von unten verbunden. Die Kampagne aktualisierte auf diese Art die Erfahrungen der Besetzungen des Syntagma-Platzes. Obwohl Monate verschenkt waren, hätte das Oxi genutzt werden können. Doch „es gab weder Überlegungen, um die gesellschaftlichen Kräfte zu mobilisieren, die ihre Bereitwilligkeit mit den 61 Prozent des Referendums zum Ausdruck gebracht hatten, noch gab es Überlegungen zur Stärkung der gesellschaftlichen Solidar- und Parallelstrukturen, die aus der Krise hervorgegangen waren.“ (Panagiotakis 2015)

Dies liegt weniger an der Parteiform als solcher, wie Azzellini annimmt, als an politischen Strömungen der Linken, stärker institutionelle vs. Bewegungspolitik, stärker repräsentativ vs. Selbst-Repräsentation. Zu viele in der Linken folgen den überkommenen alten Politikmustern, vor allem aufseiten der „Regierungslinken“, aber zum Teil auch aufseiten oft antiinstitutionellen Bewegungslinken – zu wenige arbeiten an verbindenden Perspektiven und Praxen.

Obwohl die unverzichtbare Rolle von gesellschaftlichen Bewegungen in der Linken weithin anerkannt ist, dominiert die verbreitete Vorstellung eines linear aufsteigenden politischen Organisationsprozesses: Am Anfang sind der Protest und die Bewegung, darauf folgt der Aufbau einer neuen und/oder der Umbau alter linker Parteien, die schließlich antritt, um Wahlen für sich zu entscheiden, die Macht zu erobern und die „richtige“ Politik umzusetzen. Bewegungen haben ihren Platz, aber die Vorstellungen Machteroberung bleiben altmodisch, parlamentszentriert, etatistisch. „Wir machen das.“ Doch dieses

traditionelle Verhältnis zur Regierung „ist nicht mehr tragfähig. Der Staat kann nicht bereitstellen, was Menschen benötigen“ (Karitzis 2015).

Stattdessen müsste klar sein: Die Übernahme der institutionellen Regierungsmacht ist nicht der Moment der Ablösung des Bewegungsmoments. Mit dem Regierungsantritt müsste vielmehr das Bewegungsmoment noch verstärkt, Selbstorganisation in allen Bereichen ausgebaut werden. Es müssten neue verbindende Praxen zwischen den unterschiedlichen Funktionen von Regierung, Partei, Bewegung und gesellschaftlichen Selbstorganisationen entwickelt werden – statt stellvertretend für die Bewegungen und die Wähler_innen zu agieren und von Fall zu Fall die Bewegungen anzurufen, um für die Regierung zu mobilisieren.

Wiederholte Mobilisierung von Fall zu Fall ohne wirkliche Mitsprache führt jedoch zu Enttäuschung, Distanzierung, Rückzug und Spaltung – wie nach dem Referendum. In Griechenland spaltet sich nicht nur die Linke Plattform von Syriza ab, viel gravierender ist der rasante Verlust der Basis, die in Scharen austritt, unter ihnen zahlreiche der aktivsten Verbindungspersonen in Zivilgesellschaft und Bewegungen. Noch gibt es keinen offenen Bruch von Bewegungen und Syriza, noch wird über die richtige Konsequenz und Haltung diskutiert. „Die Bewegungsleute sind raus“ aus der Partei – vor diesem Hintergrund wird es „schwierig mit rein parlamentarisch orientierten Leuten eine Politik der Stärkung von Solidarstrukturen und Bewegungen zu verhandeln“, meint Chatzimichali (2015). Diskutiert wird über die Gründung einer neuen zivilgesellschaftlichen Plattform, die sich nicht an der Regierung abarbeiten soll, sondern eine eigene Agenda der gesellschaftlichen Organisation und Transformation

verfolgt und damit mittelbar Druck oder Unterstützung gegenüber Syriza darstellen kann. Das Verhältnis zwischen Partei und Bewegung muss sich nun wieder stärker in Richtung eines Verhältnisses von Kooperation und Konflikt gehen, bei starker Autonomie der Bewegung, vergleichbar weniger dem vom Versuch einer verbindenden Partei als dem Modell der brasilianischen Landlosenbewegung MST zur Zeit der Regierung Lula. In der jetzigen Situation, da bin ich vielleicht mit Azzellini einig, ist dies ein richtiger Schritt.

Damit ist dieser konkrete Versuch einer verbindenden Partei gescheitert. Nicht unbedingt ist damit auch das Konzept der verbindenden Partei gescheitert. Denn auch die Redynamisierung des Bewegungsmoments allein wird unendlich schwierig und kaum ausreichend sein, um eine gesellschaftliche Transformation gegen die bestehenden Institutionen zu unternehmen.

Das Scheitern ist keine reine Frage der Parteiform, sondern der mangelnden strategischen Orientierung und falscher Arbeitsteilung. Verbindende Praxis quer zu den Spaltungslinien innerhalb der Partei und der gesellschaftlichen Linken zu entwickeln, sollte eine Aufgabe aller Teile der Linken sein, mindestens aber der jeweiligen Führungsgruppen (und nicht einiger weniger Verbindungspersonen oder Vermittlungsintellektueller).

Zentral wäre dabei nicht nur die Gewährleistung der Autonomie der Bewegungen, sondern auch der Partei gegenüber der Regierung. Syriza drohte von Anfang an „die Gefahr einer vollständigen Vereinnahmung durch Regierungsverpflichtungen, unter Aufgabe des wichtigsten Bestandteils der bisherigen Erfolgsstrategie der Partei“, so Elena Papadopoulou (2015), Staatssekretärin im Finanzministerium. Dagegen gelte es, „die eigene Präsenz im sozialen Feld aufrechtzuerhalten und sogar

auszubauen“ (ebd.). Das ist nicht gelungen. Die Partei wurde gegenüber Regierung und Parlament marginalisiert. Sie spielte keine eigene Rolle mehr. Auch die Mitglieder wurden „zu keinem Zeitpunkt und in keiner Frage zurate gezogen“ (ebd.). Ein klassischer Fehler: die Unterordnung der Partei unter die Regierung, statt sie als eigenständige gesellschaftliche Kraft, als Ort der offenen Debatte und Organisation zu begreifen – nicht einfach in Opposition zur Regierung, sondern in der Funktion der wechselseitigen kritischen Vermittlung zwischen Regierungsfunktionen, Partei und Zivilgesellschaft sowie Bewegungen (vgl. unten im Abschnitt zu Spanien).

Spanien: Populismus versus verbindende populäre Plattformen

Auch in Spanien gelang es, die Zivilgesellschaft zu erobern. Doch die Bewegungen erkannten, dass dies nicht ausreicht. Die Regierung setzte ungerührt ihre perspektivlose Kürzungspolitik fort und verschärfte die Repression gegen die Bewegungen. Letztere nahmen daraufhin Kurs auf die Eroberung der Institutionen – mit dem Ziel allerdings, diese Institutionen in einem konstitutiven Prozess neu zu begründen, im Sinne „wirklicher Demokratie“. In den Bewegungen gibt es ein starkes Bewusstsein dafür, dass es nicht ausreicht, an die Regierung zu kommen, dass vielmehr die Institutionen selbst demokratisiert und umgebaut werden müssen.

In dieser Situation wusste eine kleine Gruppe um Pablo Iglesias das geschichtliche Moment richtig zu lesen und gründete Podemos. Die Partei ist also nicht aus den Bewegungen hervorgegangen. Sie ist zunächst eine Kaderpartei mit charismatischem Führungspersonal, das im richtigen Moment die Initiative ergriffen hat, die die

Izquierda Unida (IU) verpasste. Podemos hat dabei jedoch wichtige Impulse aus der Bewegung der Platzbesetzungen aufgenommen. Seither hat sich ihr Charakter aber deutlich verändert.

Podemos verfolgt – Ernesto Laclau folgend – eine Option des diskursiv konstruierten Populismus, der die Konvergenz der vielen unterschiedlichen Gruppen und Forderungen, Identitäten und Kulturen eben vor allem in diskursiven Akten zusammenbindet und verdichtet (Candeias 2015b). Die Strategie ist extrem stark auf Repräsentation in Medien und Versammlungen gerichtet. Die Elemente der Selbstorganisation, beispielsweise die Zirkel, die zunächst großen Zulauf hatten und in denen die Basis der Partei organisiert ist, wurde in den Mechanismen der Entscheidungsfindung marginalisiert. Dies hat auch mit der auf Laclau aufbauenden „Hypothese Podemos“ (Errejon) zu tun: Sie geht davon aus, dass das Bewegungsmoment vergangen ist, die Bewegungen abgeflaut sind – kontrafaktisch zum realen Geschehen wie ein Blick auf die Mareas, immer wiederkehrende Massenproteste oder eben die PAH deutlich machen können. Statt ergänzend ein Instrument zur Eroberung der institutionellen Macht zu schaffen, soll es an die Stelle der Bewegungen treten. Keine verbindende Partei, sondern eine Partei mit klassischem Führungsanspruch, verbunden mit der Überhöhung der diskursiven Konstruktion von Hegemonie, statt realer Verankerung in der Gesellschaft. Dies brachte organisationspolitische Probleme mit sich, da sich die Partei, ohne entwickelte Strukturen, auf einige wenige Kader stützt. Statt die Organisation zu öffnen, verfolgt die Führungsspitze eine massive Hierarchisierung, um das Erscheinungsbild in den Medien zu kontrollieren, auch gegen den Aufstand von großen Teilen der Basis und zahlreichen Funktionsträger_innen.

Eine Öffnung wird auf den Moment nach der Wahl geschoben – was angesichts der angezielten Regierungsübernahme als absurd erscheint. Eine Kooperation mit der erneuerten IU unter Alberto Garçon wurde brüsk abgelehnt. Aber auch mit breiten Wahlplattformen getragen von Bewegungen und Bündnissen tut sich die Führung von Podemos bis heute schwer. Und das, obwohl diese bei Kommunal- und nun bei den landesweiten Parlamentswahlen (in u.a. Katalonien, Galizien, Valencia) jeweils die besten Ergebnisse erzielten (Zelik 2015a und b, Candeias 2015c).

Damit unterscheidet sich die Partei deutlich von Syriza, die – eher Gramsci folgend – eine organisch-populäre Strategie verfolgt, die auf einer alltäglichen und engen Kooperation mit den Bewegungen und Solidarstrukturen aufbaut und von dort aus versuchte, mit der gewonnenen Glaubwürdigkeit auch andere Teile der Bevölkerung zu repräsentieren. Beide Strategien zu verbinden suchen, in unterschiedlicher Zusammensetzung, die neuen verbindenden Plattformen auf regionaler und kommunaler Ebene, wie Barcelona en Comú, Ahora Madrid, Marea Atlántica und viele, viele andere. Sie sind es, die verschiedene Bewegungen und unterschiedliche linke Parteien, Selbstorganisation und Repräsentation, in ein neues Verhältnis zu bringen suchen, ohne selbst eine klassische Parteiform anzunehmen. Sie richten sich zunächst an die nicht organisierte gesellschaftliche Mehrheit, an jene, die weder in Bewegungen noch in Parteien aktiv sind. Ihre Basis sind die organisierten Viertel, die Bewegungen.

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Es geht nicht um die Orientierung auf den Typus einer „Bewegungspartei“. Auch wenn es gelingt, mehr Aktive vor Ort in konkrete Organisation einzubeziehen, wäre es ein Fehlschluss, diese

Stärkung der Bewegungen oder der Partei als zivilgesellschaftlich verankerte als „Ausdruck der Bevölkerung“ zu betrachten – dies machen Porcaro wie Iglesias immer wieder deutlich. Die Bewegungen zeigen nur einen Ausschnitt, von Teilen der Bevölkerung, die über Zeit und Ressourcen für politisches Engagement verfügen. Die Partei (oder die Plattform) muss auch Gruppen erreichen, die Bewegungen oft nur schwer oder gar nicht erreichen, die sich von der Politik vielleicht aus gutem Grund abgewendet haben. Eine Verankerung in den und Verbindung mit den aktiven Teilen der Bevölkerung und allerlei linken Organisationen und Bewegungen reicht nicht aus. Dies war auch ein Gründungsimpuls der zivilgesellschaftlichen Plattform Barcelona en Comú (vgl. Colau 2014).

Es geht darum, auch jene populären Klassen einzubeziehen, die „aus isolierten Individuen“ bestehen, „die sich nicht durch Selbstorganisation verbinden“. Es sind Fraktionen, die entweder nicht über die Ressourcen (Zeit, psycho-physische Konstitution, 'kulturelles Kapital', räumliche Nähe etc.) verfügen, um sich selbst zu organisieren, und/oder „die traditionellen Parteien kritisieren, aber trotzdem von einer 'effizienten' Partei träumen, ein 'Volk', das den Staat kritisiert, aber trotzdem einen einflussreichen Staat will, der in der Lage ist, sie vor den Auswirkungen der Krise zu schützen“ (Porcaro 2013: 145). Damit diese Gruppen nicht von neuen rechten oder (proto-)faschistischen Parteien eingebunden werden oder sich diffusen neuen Formationen anschließen, müsste eine linke Partei oder eine Plattform als Teil beziehungsweise spezifische Funktion eines Mosaiks nicht nur stärker zur Bewegungspartei werden, sondern wahrscheinlich „auch einige Wesenszüge der alten Massenpartei übernehmen“. Sie müsste repräsentieren und vielleicht

auch, „mit der gebotenen Vorsicht einige Aspekte einer Politik nutzen, die sich auf persönliches Charisma stützt“ (ebd.) – ein „postautoritäres Charisma“ einer Gruppe, das durch Überzeugung und Führung gekennzeichnet ist, mit der Durchsetzung sozialer Verbesserungen beziehungsweise mit dem Abbau sozialer Zwänge und Nöte die Handlungsfähigkeit der Einzelnen stärkt und Möglichkeiten zur Selbstaktivierung und Selbstregierung entwickelt (Candeias/Völpel 2014: 209). Repräsentation kann so verbindend wirken – freilich – in Erinnerung an Gayatri Spivak – immer in der Gefahr, die Subalternen der eigenen Sprache zu berauben beziehungsweise „für ihre Sprache taub zu sein“ (Kaendl/Rilling 2011: 22). Repräsentation bleibt immer prekär.

So operieren eben nicht nur Syriza und Podemos mit charismatischen Führungspersönlichkeiten, sondern auch Bewegungen wie die PAH, deren Sprecherin Ada Colau war, bevor sie zu einer Galionsfigur der Krisenproteste in Spanien geworden, die Führung von Barcelona en Comú übernahm. Auch Ahora Madrid hat mit Manuela Carmena eine solche Person an der Spitze. Deren postautoritäres Charisma ist weniger ihr persönliches noch ein durch ein Amt verliehenes. Vielmehr verdichtet sich in diesen Personen die Kultur einer Suche nach wirklicher Demokratie, nach neuen solidarischen Umgangsformen – sie repräsentieren die neuen politischen Formen (Candeias/Völpel 2014: 209). Entfernen sie sich davon, verlieren sie das entsprechende Charisma. Alexis Tsipras hat dies erlebt, auch Pablo Iglesias während des strauchelnden Wahlkampfes und der Hierarchisierung der Parteiorganisation. Postautoritäres Charisma ist daher etwas anderes als das autoritäre Charisma einer (tendenziell nicht mehr hinterfragbaren) Führungsfigur, die die Macht konzentriert.

Mit Blick auf die kommunalen Plattformen und die sie tragenden Bewegungen wird sich eher am Prinzip der Delegation als der Repräsentation orientiert. Wichtiger ist jedoch die Orientierung auf Öffnung der Apparate, die offenen Consultas und Versammlungen, die Verlagerung von Entscheidungen in Nachbarschaftsräte und andere Räte sowie die Förderung der Selbstorganisation durch die Regierung. Denn zunächst absorbiert die Besetzung der Regierung, ob in Griechenland oder im spanischen Staat, Personal aus den Bewegungen. Die Regierung muss also die Selbstorganisation befördern und dafür Ressourcen zur Verfügung stellen, Kontrolle abgeben. Die Partei oder Plattform muss als Teil der Bewegungen als organisierende Kraft selbst aktiv sein. Eine zu schlichte Arbeitsteilung funktioniert nicht.

Auf landesweiter Ebene ist eine solche Plattform bisher nicht gelungen. Die Initiative *Ahora en Comun*, die die Dynamik der Übersetzung der kommunalen Erfahrungen auf höhere Ebene anstrebte, ist gescheitert. Da die alte Regierung abgewählt wurde, aber keine neue zustande kommt, stehen nun baldige Neuwahlen an.

Und wir?

Es war mehr als klar und immer wieder formuliert worden, auch von Tsipras: ein Land, eine Regierung alleine kann es unmöglich schaffen. Sie haben das Unmögliche versucht. Und sie haben die Frage der Demokratie in Europa politisiert. Damit war Syriza ein „großer Katalysator“ (Strohschneider 2015), der den Charakter des derzeitigen europäischen Projekts eines autoritären Neoliberalismus demaskierte und zugleich einen Hoffnungsschimmer auf ein anderes Europa weckte. Künftig wird über vieles in der EU „anders gesprochen werden müssen“ (ebd.).

Wir, die gesellschaftliche Linke, vor allem in den „EU-Kernländern“, haben nichts beigetragen zur Verschiebung der Kräfteverhältnisse in Europa. Oder anders gesagt: Wird die Linke „nicht erfolgreicher, was die Fähigkeit zur Radikalität ebenso einschließen müsste wie die zu neuer Bündnisfähigkeit, wird sich die in Berlin (und Brüssel) verfolgte Strategie weiter durchsetzen“ (Strohschneider 2015). Die gar nicht so kleine Linke, Parteien wie Bewegungen, Intellektuelle und Gewerkschaften in der BRD als auch in der EU haben es an keinem Punkt geschafft eine gemeinsame Initiative zu starten, um jenseits aller Grabenkämpfe ein geteiltes Ziel, das Ende der Austerität und der autoritären neoliberalen Zurichtung Europas, etwas näher zu kommen. Wie in einem Brennglas zeigt sich an Griechenland bzw. der Politik aller Linken in der BRD, dass die eingefahrenen Formen der Politik, ob bewegungs-, gewerkschafts- oder parteiseitig, nicht taugen.

Verbindende Positionen gab es – wenn überhaupt – nur auf dem Papier, in Erklärungen, Programmen, Solidaritätsadressen. Es genügt nicht, die verbindende Strategie zu formulieren. Wenn sie nicht gemeinsam formuliert wird, bleibt sie wirkungslos. Das Mosaik muss also aktiv zusammengebracht werden, immer wieder, es muss produziert werden, ja organisiert werden, um neben einem besseren Verständnis für Differenzen das Gemeinsame hervorzubringen. Auch das eine Aufgabe, welche die Herausbildung eines spezifischen Wissens erfordert, eines neuen Typs von Intellektuellen, die wir versuchsweise Vermittlungsintellektuelle nennen. Bekanntermaßen kann dies keine Aufgabe Einzelner sein, sondern muss als Aufgabe aller verallgemeinert werden. Dies ist zu verbinden mit einer Strategie der Organisation, um mehr zu werden. Wie erwähnt: auf Grundlage einer

Erneuerung einer Präsenz der Linken im Alltag, den Nachbarschaften, am Arbeitsplatz, dort zu unterstützen, Initiativen zu starten, mitzuorganisieren, wo Menschen ihre Interessen in die Hand nehmen, um mit anderen zusammen die Verhältnisse zu verbessern.

Dabei gilt es über das Mosaik und seine eigene Klassenspezifika hinauszugehen. Eine Verbindung der aktiven Teile der Bevölkerung und allerlei linker Organisationen und Bewegungen reicht nicht aus. Wie erreichen wir jene, die von Politik nichts mehr erwarten und auch keine schlauen Transformationstexte lesen? Hier gilt es noch einen Schritt weiterzugehen, Ansätze eines Transformation-Organizing experimentell zu entwickeln und solches Wissen systematisch aufzubereiten. Also dort hingehen, wo die Abgeschiedenen sind, eine aufsuchende Praxis, die in sozialen Brennpunkten beginnen könnte – in der Perspektive aus diesen Erfahrungen heraus systematisch und massenhaft Organizer_innen auszubilden, eine Bewegungsschule für Vermittlungsintellektuelle, wenn man so will. Das bedeutet im besten Falle eine Überforderung, aber einen notwendigen Schritt, wenn Wirkung erzielt werden soll. Hier müssen Ressourcen und Prioritäten neu justiert werden. Und hier stehen wir noch ganz am Anfang mit unserem Wissen. Auch wenn bei uns eine Dynamik wie in Griechenland oder Spanien fehlt, gilt es jetzt Fähigkeiten zu entwickeln, Dinge vorzubereiten, Organisationsprozesse zu stärken, um sowohl bei mangelnder Dynamik wirken zu können wie auch für eine kommende Dynamik, für das Unvorhergesehene, vorbereitet zu sein für effektive Interventionen und das Erzwingen günstigerer Kräfteverhältnisse.

Literatur

- Albanis, Yannis (2015): Neubeginn in der Sackgasse. URL: zeitschrift-luxemburg.de/neubeginn-in-der-sackgasse/, Zugriff: 20.1.2016.
- Azzellini, Dario (2015): Keine Verdichtung unter dieser Nummer. Das Fenster zu gesellschaftlicher Veränderung hat sich in Griechenland und Spanien wieder geschlossen. In: PROKLA 45(4): 637-648.
- Candeias, Mario/Völpel, Eva (2014): Plätze sichern! ReOrganisierung der Linken in der Krise Zur Lernfähigkeit des Mosaiks in den USA, Spanien und Griechenland, Hamburg.
- Candeias, Mario (2015a): Von grimmigen Märchen und Gespenstern. Ein Beitrag zur Strategieentwicklung von Partei und Bewegungen, RLS, Berlin. URL: rosalux.de/publication/41070/von-grimmigen-maerchen-und-gespenstern.html, Zugriff: 20.1.2016.
- 2015b: Zwischen Marke und verbindender Partei, RLS-Standpunkte 13/2015.
 - (2015c): Demokratische Rebellion. Einige Lehren nach der Kommunal- und Regionalwahl im spanischen Staat. URL: neuesdeutschland.de/artikel/972239.demokratische-rebellion.html, Zugriff: 20.1.2016.
 - (2013): Wo bitte geht's zum Winterpalast? Transnationale Resonanzen und blockierte Transformation. URL: zeitschrift-luxemburg.de/wo-bitte-gehts-zum-winterpalast/, Zugriff: 20.1.2016.
 - (2010): Von der fragmentierten Linken zum Mosaik. In: LuXemburg Nr. 1: 6-17. URL: zeitschrift-luxemburg.de/wp-content/uploads/LUX1-2010-Candeias.pdf, Zugriff: 20.1.2016.
- Chatzimichali, Eleni (2015): Stand und Debatte in den Solidarbewegungen Griechenlands, Beitrag auf der 2. Demokratie-Tagung der RLS, „Zerfall der EU oder demokratische Reorganisation von links. Wie weiter mit Europa?“, am 14.11.2015, Berlin
- Colau, Ada (2014): „Wir treten nicht an, um einen Sitz im Gemeinderat zu bekommen. Wir wollen gewinnen“. URL: zeitschrift-luxemburg.de/ada-colau-wir-treten-nicht-an-um-einen-sitz-im-gemeinderat-zu-bekommen-wir-wollen-gewinnen, Zugriff: 20.1.2016.

- Gramsci, Antonio (1929-35): Gefängnishefte, 10 Bde. [zitiert GH], Hamburg 1991ff.
- Kaindl, Christina/Rilling, Rainer (2011): Eine neue „gesellschaftliche Partei“? Linke Organisation und Organisierung. In: LuXemburg Nr. 4: 16-27.
- Karitzis, Andreas (2015): The Dilemmas and Potentials of the Left: Learning from Syriza. URL: socialistproject.ca/bullet/1183.php, Zugriff: 20.1.2016.
- Koronakis, Tasos (2015a): Wir haben es bis hierhin geschafft, weil die Einigkeit im Kern unseres Planes stand. URL: zeitschrift-luxemburg.de/wir-haben-es-bis-hierhin-geschafft-weil-die-einigkeit-im-kern-unseres-planes-stand/, Zugriff: 20.1.2016.
- (2015b): Nach dem Coup. Partei und Bewegung – Ende der verbindenden Partei?, Beitrag auf der 2. Demokratie-Tagung der RLS, „Zerfall der EU oder demokratische Reorganisation von links. Wie weiter mit Europa?“, am 13.11.2015, Berlin.
- (2011): Linkspartei auf dem Syntagma-Platz. In: LuXemburg Nr. 4: 36-41.
- Panagiotakis, Michaelis (2015): Humanitäres Management eines Protektorats? URL: zeitschrift-luxemburg.de/humanitaeres-management-eines-protektorats/, Zugriff: 20.1.2016.
- Papadopoulou, Elena/Spourdalakis, Michalis (2015): Zwei Monate Syriza-Regierung: Schwierigkeiten und Herausforderungen. URL: zeitschrift-luxemburg.de/zwei-monate-syriza-regierung-schwierigkeiten-und-herausforderungen/, Zugriff: 20.1.2016.
- Porcaro, Mimmo (2013b): Kunststücke. Was eine Partei alles können muss. In: LuXemburg Nr. 2: 142-145.
- (2011): Linke Parteien in der fragmentierten Gesellschaft. Partei neuen Typs – die »verbindende Partei«. In: LuXemburg Nr. 4: 28-35.
- Poulantzas, Nicos (1978): Staatstheorie, Hamburg 2002.
- Rehmann, Jan (2013): Verbindende Partei oder zurück zum »Bewegungskrieg«? In: LuXemburg Nr. 1: 139-142.
- Sablowski, Thomas (2015): Die Etappenschlappe. In: Junge Welt, 18.7.2015.
- Spourdalakis, Michaelis (2015): Lasst uns den Faden wieder aufnehmen. URL: zeitschrift-luxemburg.de/lasst-uns-den-faden-wieder-aufnehmen/, Zugriff: 20.1.2016.
- Sotiris, Panagiotis (2015): First Thought On the Greek Elections. URL: jacobinmag.com/2015/09/tsipras-syriza-austerity-september-20-election-anel/, Zugriff: 20.1.2016.
- Steyerl, Hito (2007): Einleitung. In: Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien-Berlin: 1-12.
- Strohschneider, Tom (2015): Der griechische Katalysator. URL: neues-deutschland.de/artikel/980173.der-griechische-katalysator.html, Zugriff: 20.1.2016.
- Wainwright, Hilary (2012): Griechenland: Syriza weckt Hoffnungen. In: LuXemburg Nr. 3: 118-125.
- Zelik, Raul, 2015a: Mit Podemos zur demokratischen Revolution? Krise und Aufbruch in Spanien, Berlin
- Zelik, Raul (2015b): Spaniens Linke erstarkt. Erleben wir die Institutionalisierung von PODEMOS oder eine Rückkehr der Demokratisierungsbewegungen?, RLS, Berlin. URL: rosalux.de/publication/42010/spaniens-linke-erstarkt.html, Zugriff: 20.1.2016.

SUMMARIES PROKLA 182, Vol. 46 (2016), No. 1

Andreas Arndt: Capitalism as religion. In 1921, Walter Benjamin wrote his seminal essay on “Capitalism as Religion” stating that capitalism is purely cultic, while missing elements of dogmatics, transcendence, and salvation. In recent years this text has received renewed attention. In his article, Andreas Arndt presents a short review of the recent debate and, unlike other authors, emphasizes that Benjamin refers more to anti-capitalist literary work and apocalyptic visions than to a marxist notion of capitalism and a framework of political economy.

Sarah Bormann: Hardware – hard Work. Company-focused campaigns in the ICT industry and the role of NGOs. In the past, anti-sweatshop campaigns have often focused on the apparel sector. More recently, these campaigns have broadened their spectrum as European NGOs increasingly begin to target technology companies producing smartphones and tablet computers, for example. This process comes with ambivalences, however: In the apparel sector, the importance of the local scale had been often unacknowledged. Within current campaigns targeting the ICT industries we can observe a decoupling of NGO driven activities on the consumer markets in the global north on one hand and labor struggles in the global south on the other. This does not only result in ineffective CSR-strategies, but it can also lead to a double victimization of female assembly line workers. The author discusses these contradictions and its implications for consumer focused tactics and coalitions between NGOs and trade unions. The article is based on the authors’ work with an NGO focusing on issues of labor in the ICT industry.

Mario Candeias: The practical test for the Connective Party. A discussion with Dario Azzellini. This article critically responds to Dario Azzellini’s essay in PROKLA 181 and discusses new strategies to reorganize the relationship between left-wing political parties and social movements. It has always been a contested question how this relation should look like. Concepts about new types of party-movement relations like the Mosaic Left or the Connective Party try to rethink the tension theoretically while in practice, new developments in Greece and Spain seem to promise an important step towards building new connections. This article tries to analyze progress and problems, even failures, and to draw lessons for developing new theories and future political practises.

Katharina Götsch: Iran’s foreign policy between religion and power. Protector of Shiites, export of Islamist revolution, fight against Israel and support of Palestine – the religious element plays an obvious role in Iran’s foreign relations. At the same time, several foreign policy actions and positions of Iran indicate the prioritization of material national interests (of geopolitical and economic nature): a recent example is the nuclear deal from July 2015. The article will first discuss theoretical approaches in the social sciences for the analysis of religion in international relations; subsequently, the ideological foundation and constitutional principles of the Islamist Republic of Iran are set out as the basis for empirical case analyses in the final section.

Stephan Lanz: Religious metropolitan mainstream. On the contemporary relationship between cities, religion and neoliberalism. Contrary to assumptions in traditional urban theory that understand religion as external or peripheral to urban modernity, cities have by no means been secularized over the course of the rapid global urbanization processes of recent decades. Instead, the much discussed return of religion in the public sphere is primarily an urban phenomenon. At a global level, metropolises have become laboratories and arenas for new religious phenomena exercising a huge influence on urban spaces, cultures and socie-

ties. Current research in various world regions shows that religion does not represent some exotic reminiscence. Rather, its agency unfolds at the heart of contemporary metropolitan modernization. Based on the results of case studies that the transregional research project “Global Prayers – Redemption and Liberation in the City” has conducted in cities like Berlin, Istanbul, Lagos and Rio de Janeiro, the paper argues that the religious appears to be expanding in all other areas of the production of the urban in such a manner that it is increasingly difficult to say where religion stops, and where it begins. It shows how urban religions, generally interpreted as reactions to social relocations caused by global neoliberalism, can as well be understood as driving forces of contemporary urban capitalism itself.

Sascha Radl: The rise of Ansar Allah in Yemen: between capitalism, patronage and marginalization. At first sight, the civil war in Yemen seems to be a sectarian conflict between shia and sunni Islam. In contrast, this article explores the political economy dimensions of the conflict. During the 1970s, the northern Yemen Arab Republic has seen the emergence of a middle class based on foreign remittances, thus increased consumption, economic growth and agricultural modernization in particular. An economic crisis and new oil discoveries in the 1980s lead to a turn-around of the relations between the former powerful middle class and the government which was now able to co-opt the opposition. The subsequent inability to find a solution for the economic problems and the consequences of the reunification in the 1990s lead to externally forced neoliberal structural adjustment, including financial austerity, and as a result to social decline. Ansar Allah provided an alternative order and therefore the group was able to mobilize the middle class in opposition to the regime.

Ingar Solty: Free-Market Religion. The Genealogy of Neoliberal Religiousness in the United States. The paper starts with a critique of the common notion of a fundamental divide between right-wing evangelicals and libertarians, i.e. „value“ and „business conservatives.“ It also problematizes the underlying return of Lukacs’ian/Frankfurt School type of theories of „false consciousness,“ which fall behind the achievements of Gramscian and post-Althusserian theorizations of ideology and points towards the lack of a religious/Christian Democracy cleavage in the U.S. and, as a consequence, the specifically particularistic nature of the U.S. welfare state. The article then proceeds by linking the regional specifics of right-wing evangelicalism in the South and bordering Mid-West to U.S. capital’s domestic spatial fixes during the late 1960s and early 1970s. Finally, challenging right-wing populism in the United States would necessitate a break with the neoliberal anti-discrimination approach professed by the liberal Democrats.

Peter Wahl: Is there a point about Germany’s supposed leadership in Europe? There was a common sense among the mainstream of the European Left that Germany has become the hegemon in the EU. The refugee crisis reveals that this narrative was premature. The article clarifies central concepts such as dominance, hegemony and leadership and analyses the German power behind its military, economic, political and soft power potential. It concludes that only on economic terrain Germany is ahead of its main rivals France and UK. But the country does not have a sufficient potential for a hegemon. Hence, the traditional power hierarchy in the EU prevails with the French-German condominium on top, while coalitions of opponents, such as the Visegrad Group, successfully resists any leadership in specific areas.

Andreas Wiebel: India on the wrong track: the fundamental political change under Narendra Modi. Why did Narendra Modi become the new prime minister of India? What are the consequences of his election for Indian society? After giving a brief overview over hindu-national principles and history, the article focuses on two aspects: the alliance between neo-

liberal economy and right-wing Hindunationalism (Hindutva) and Communalism, which can be seen as the political strategy to organize majorities for this two-headed project. By shifting towards a Hindu state, India said goodbye to the secular and pluralistic columns of Nehruvianism. On the surface Modi appears to be a big reformer, but underneath one can clearly see that his economic growth agenda benefits only parts of Indian society, and that on a structural level the Hindutva movement is fighting for a cultural turning point concerning language, religion and nation, called Hindi, Hindu, Hindustan.

AutorInnenverzeichnis

Andreas Arndt lehrt an der Humboldt-Universität zu Berlin, andreas.arndt.1@theologie.hu-berlin.

Sarah Bormann arbeitet bei ver.di im Bereich Innovation und Gute Arbeit, sarah.bormann@verdi.de.

Mario Candeias ist Direktor des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung, candeias@rosalux.de.

Stephan Lanz ist Stadtforscher an der Fakultät für Kulturwissenschaften der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder) und Gründungsmitglied von metroZones, Berlin; lanz@europa-uni.de.

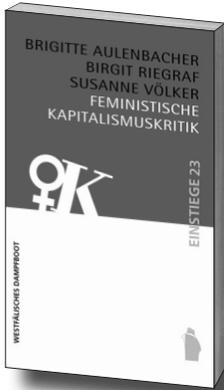
Katharina Götsch arbeitet als Projektkoordinatorin und Lektorin an der Universität Wien, katharina.goetsch@univie.ac.at.

Sascha Radl arbeitet zur politischen Ökonomie Nordafrikas und der Arabischen Halbinsel, Centrum für Nah- und Mitteloststudien (CNMS) der Universität Marburg, radlsascha@gmail.com.

Ingar Solty arbeitet mit im SSHRC Research Project „The Question of Europe in an Era of Economic and Political Crises“ der York University Toronto, ingarsolty@yahoo.de.

Peter Wahl ist Vorstandsvorsitzender der Nichtregierungsorganisation »Weltwirtschaft, Ökologie & Entwicklung – World Economy, Ecology & Development (WEED)« und einer der Mitbegründer von attac Deutschland.

Andreas Wiebel war DAAD-Dozent für Literaturwissenschaft an der Universität Pune sowie an der TU Hanoi. Im Moment arbeitet er als DaF-Lehrer an der TU Berlin, Andreas.Wiebel@daad-alumni.de.



Brigitte Aulenbacher, Birgit Riegraf, Susanne Völker

Feministische Kapitalismuskritik

(Einstiege Band 23)

2015 - 179 Seiten - 15,90 €
ISBN: 978-3-89691-679-2

Welche Herrschaftsverhältnisse liegen dem Gegenwarts-kapitalismus zugrunde? Wie prägen sie seine Entwicklung? Welche Veränderungen lassen sich feststellen? Diesen Fragen geht der neueste Einstiege-Band aus einer dezidiert feministischen Perspektive nach.



Helga Cremer-Schäfer, Heinz Steinert

Straflust und Repression

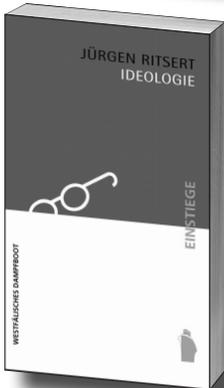
Zur Kritik der populistischen Kriminologie

(Einstiege Band 22)

2. überarb. Aufl.

2014 - 284 Seiten - 24,90 €
ISBN: 978-3-89691-680-8

Straflust und Repression ist 1998 als „Einspruch“ gegen das Versanden der Kritischen Kriminologie entstanden. Nun liegt der „Einstieg in die Kritik des kriminologischen Wissens“ in einer neuen, überarbeiteten Fassung vor.



Jürgen Ritsert

Ideologie

(Einstiege Band 11/12)

2. Auflage

2015 - 261 Seiten - € 24,90
ISBN: 978-3-89691-689-1

Band 11/12 der „Einstiege“ geht von Begriffen, Thesen und Problemen klassischer Ideologietheorien aus (Bacon, Helvetius, d' Holbach, Marx). Er informiert über Fragestellungen und Probleme, die für klassische Ideologietheorien und Ideologiekritik einerseits, die Wissenssoziologie sowie die neuere Wissenschaftssoziologie andererseits charakteristisch sind.

